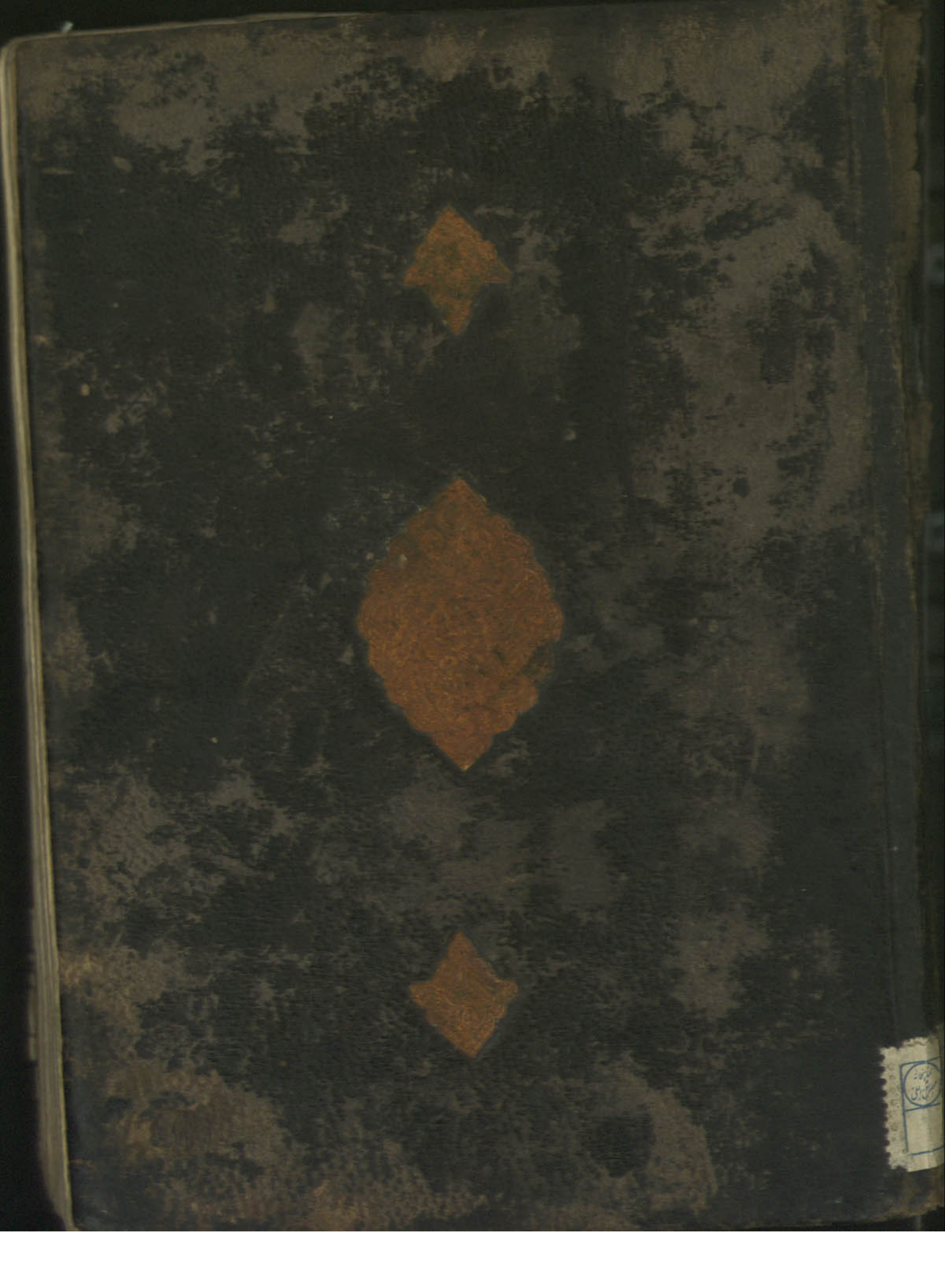
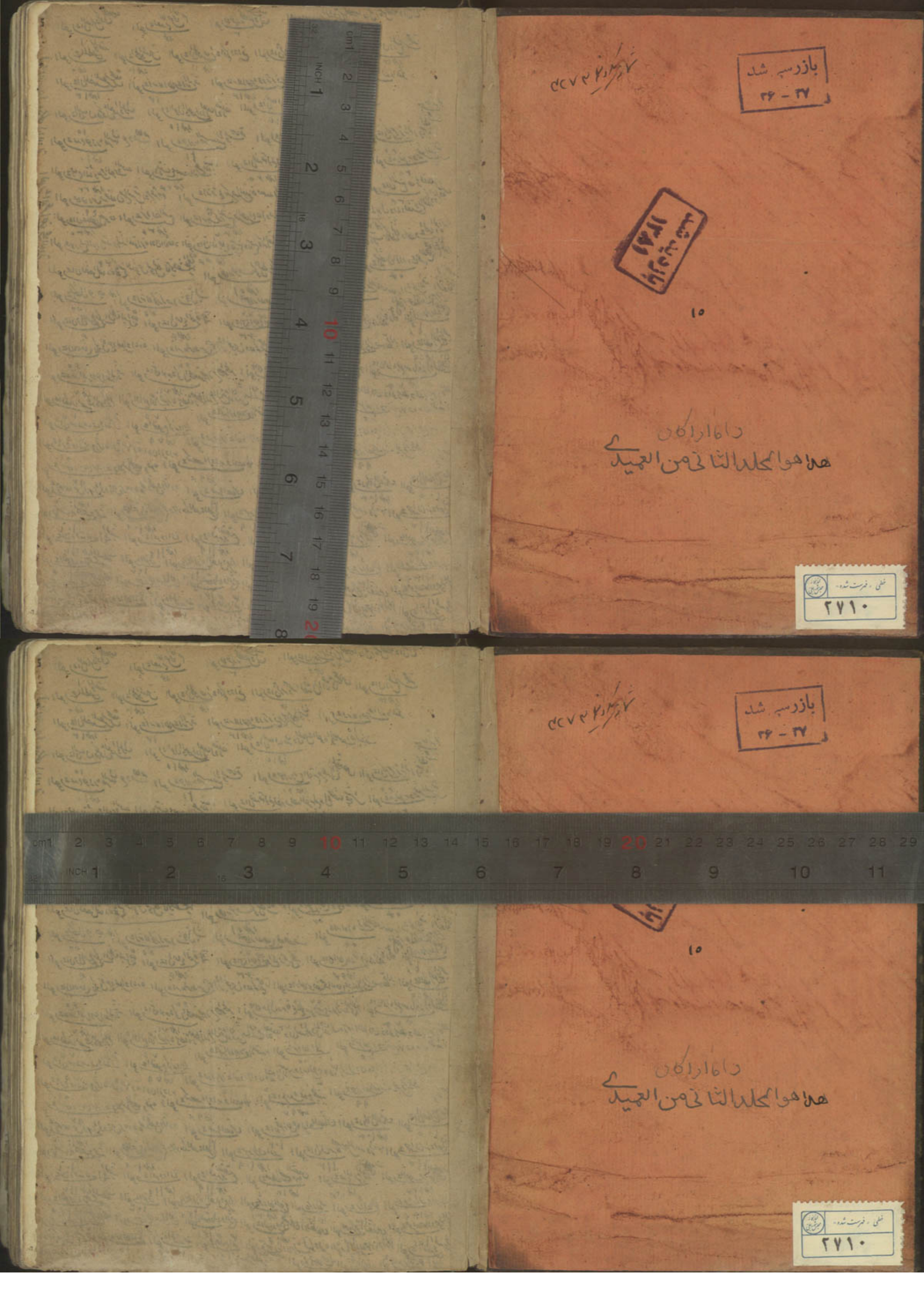



بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
هذا هو المجلد الثاني من العميدي
خطی - فهرست شده
۲۷۱۰
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۱۶۴۳
کتاب
مؤلف
موضوع
۲۷۱۰


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
۱۵
هذا هو المجلد الثاني من العميدي
خطی - فهرست شده
۲۷۱۰

[illegible]

جلد ثانی شرح ...

دخل في نوبة ... محمد ...
٩٣

التابع القياس عندنا ليس بحجة على ما يأتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقرب
عندي انه حجة ومع ذلك يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص واحل الله البيع بالمنع من
بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص من قوله اينقص اذا
جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر
فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم
زكاة مخصص لعموم في الغنم زكاة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل هذا
البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون
ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي
مطلقا وفصل آخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وفصل آخرون
ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمص لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز
التخصيص به كتخصيص عموم قوله واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب
المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند
الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو
القياس اخص من الآخر فيجب العمل به ولعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة
اعمال الدليلين مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو
معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير
وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان
الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح

على المظنون وفاقا لان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل
وهو محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان
القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المخارج لم يكن اصلا له
فلا يلزم من تقدمه عليه تقديم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم
المخالف حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين
الدليلين فكان اولى من اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال آخرون
لا يخصص به لان تقديم الخاص على العام انما هو لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة
العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة
المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو
غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على الجانب بايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال ع الزكوة
واجبة في كل الغنم ثم قال ع في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دل على انتفاء الزكوة
عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال رحمه الله البحث الثامن
العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا له لقوة دلالته ولان فيه
جمعا بين الادلة وكذا ان تأخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا
تأخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم
بني العام على الخاص لما تقدم اقول اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله خبران
كما لنا فيجيء مثلا ان يقول في الخيل زكوة ويقول ليس في الذكور من الخيل زكوة وكانا
فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الآخر

احتج ابو حنيفة على ان العام
ناسخ بانه متأخر ومناف كما لو تأخر
الخاص وبقول ابن عباس كنا نأخذ
بالاحدث فالاحدث وكذا العام
كالتنصيص على الجزئيات ولما كان
الاصل ناسخا فكذا العام والجواب
التخصيص اولى من النسخ ويحمل قول
ابن عباس بالخاص المتأخر والتنصيص
على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف
العام فلا يساويه وان جهل
التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم
ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون
العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ
وابو حنيفة توقف لتردده بين
كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا

بالاقتران

بالاقتران او التقديم زمانا فالاول اما ان يعلم اقترانهما او تقديم العام على الخاص
او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام
وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه
فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب
لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما
بالكلية وقال شاذ ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض
ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة
الدلالة يوجب الرجحان والعمل بالراجح واجب الثاني ان يعلم تأخر الخاص فاما ان يرد
قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا
للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا
لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم
فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تأخر البيان
عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تأخر العام فيبنى العام على الخاص بمعنى
العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابو الحسين
البصري واختاره فخر الدين والمص لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار
يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول ان العام مناف للخاص متأخر
عنه فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتأخر الثاني ما روي عن ابن عباس
قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون

ناسخا للخاص المنافي الثالث العام في تناوله لافراده جار مجرى التنصيص
على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله
اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد
بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون نسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع
من الملازمة والقياس على تاخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده
اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقديم الخاص على العام ولان نسخ العام
بالخاص المتاخر لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام
بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والخصم اجاب عن ذلك بان تقديم الخاص
المتاخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اهون من النسخ والحق ان
كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص
ناسخا غير مستلزم لابطال العلوم بالكلية كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجيته
قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه
من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع مواده
او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث
المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما ظاهر فان
العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل
له لانه تناقض الى ان يجعل نسخا وهنا تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام
فيما عدا ذلك لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام
وعكسه

وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات باي عارض منها من
الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخهما في كل عصر فكان ذلك اجماعا اما ابو حنيفة فيتوقف
لتردد الخاص بين كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعف كلامه هذا
مع تساويهما في القوة والضعف او كون العام اضعف اما على تقدير عكس ذلك بان كان
العام متواترا والخاص خبر واحد فانه مع الاقتران او كون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم
ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي قال
رحمه الله الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وفيه مباحث الاول الجواب
ان لم يستقل بنفسه لذاته كقوله صلعم اينقص اذا جف او للعرف مثل لا اكل جوابا لمن قال
كل عندي مخصص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في غير محل
السؤال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا ولا تفوت
المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السؤال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوص
السبب مانعا لامكان اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب ولان اكثر الوقايع وردت
على اسباب خاصة احتج الشافعي على الحقيقة بان المراد ان كان ما وقع السوال عنه
يخصص به والا لزم تاخير البيان والجواب جاز ان يجب بالاعم نعم دلالته في محل السوال
اقوى اقول لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس
كذلك واعلم ان الخطاب الواقع جوابا عن سوال السائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه
الى انضمامه الى السوال او لا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون

بحسب وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب
بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة
على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السوال والثاني مثل قول القايل
والله لا اكل جوابا لقول قايل كل عندي فان هذا القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة
على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسوال بحيث صار
كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسوال
لانه غير مفيد من دونه فيكون موجها في كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو
ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السوال لغة وعرفا
فاما ان يكون مساويا للسوال في العموم والخصوص او يكون اخص من السوال او اعم
في غير محل السوال او اعم في محله ولا اشكال في الثلثة الاول اما المساوي فظاهر انه
لا يقصر عن افادة الحكم في جزئيات المسئول عنه يعني انه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي
لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار
رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره
كما لو قيل في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان
في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة
وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل
من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له بحيث لا تفوت المصلحة بالاشتغال به
واما الاعم فهو في غير محل السوال وهو ما يكون في الجواب مبينا الحكم الصورة المسئول
عنها

عنها ومبينا الحكم صورة اخرى مغايرة لتلك الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن
الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسوال كان مختصا بحكم الماء
في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال في انه يجب
اجراؤه على عمومه لانه لما صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتدا لا معارض له في
اما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السوال في محله بان يذكر حكم جنس الصورة المسئول
عنها بحيث يندرج حكم المسئول عنها فيه مثل قوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق
الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص
السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ وبه قال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي
واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود
والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه
مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي
وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نم ان خصوص السبب لا يصلح
للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه
به لظهور مطابقة الجواب للسوال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا
محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لان الظن
المطابقة بين السوال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت
على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار

نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من
الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على من هي ورد فيه احتج المخالف بان
المراد من ذلك الخطاب لغني الواقع جوابا اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره والاول
يقتضي ان يتحاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب
تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان
ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح لا يلزم تخصيص
بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسؤول عنه
اقوى لان ارادته من العام معلومة ولا نزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة
غيره مظنونة **قال** رحمه الله البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا لجواز ان
توهمه ما ليس بدليل دليلا ولا طعن ح وذكر البعض ليس مخصصا لعدم التنافي بين
ايما اهاب دبغ فقد طهر وبين دباغها طهورها وظ العموم اولى من المفهوم لو كان
حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها
الاجماع او تقريره م عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل
شيء عليم بخلاف الامر وعلو منصبه م لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية والكفر
لا يخرجان عن عموم الخطاب والعبودية والكفر لا يخرجان المتصف بهما عن العموم
الا فيما يشترط فيه الملك او الاسلام ووجوب الخدمة اعم من حيلل العبادة فلا يتقدم
عليه وقصد المدح او الذم ليس مخصصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف
عن المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه نحو لا يقتل مؤمن

بكافر

بكافر
ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك العام ولاحتمال تعلمه
المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتداء
يقتضي الاشتراك في الخبر الملفوظ ان كان جزاء عنهما ثبت التخصيص ولاحدث
عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ووجوب رد الاستثناء او الصفة
او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون والمختص
بالكاملات لا يخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة
وانما يتاتى في الرجعي والحكم لبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص
والمطلقات يتربصن والمرتضى توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال
الا من اعتدى بما له كان حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء اليهم وهم الاحرار
مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء ان تصير تقديره الا ان يعتدى
بعضهم بماله اذا الكناية في الاستثناء تجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع
لا البعض واذا تعارض المجازان وجب التوقف **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى مذهب الراوي لا يخصص العموم به سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي
خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا له مثالا برواية ابي هريرة ان
الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزاء الثلث لنا ان المقتضي
للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير
صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص

وليس كذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم يكن لدليل يقتضيه
كان ذلك قادحا في روايته وان كان لدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب
المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو لم يعتقد
كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي
ثور كما روي عنه م انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها
طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه ان المخصص للعام لا بد
وان ينافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى البعض ويمتنع وجوده
بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يتخصص
به احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك
موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس حجة
على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا تكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية
الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة
والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي صلى الله عليه واله واقرهم عليها
مع منافاة العام لها افادت التخصيص ان كان متعديا على التقرير اعتقادنا
لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي صلى الله عليه واله وان لم تكن حاصلة
في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها ولم يخف مخفى احد هذه الاقسام على اليقين
فان وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص
الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم

وهو لفظ

ادلم تعلم

وهو لفظ وعدم ما يدل على تخصيصه او العادة بمجردها ليست حجة على الشرع
فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المتكلم تحت اللفظ العام
مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا
اما الخبر فكقوله تع وهو بكل شيء عليم وهو تع شيء ويصح ان يكون معلوما له لا مانع من
دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال العبد سلم على
كل من تراه غدا فانه يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما
النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود
المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح
للمانعية لتحقق فيما الوصح بدخوله ولو كان الخطاب مختصا به كما قال اذا اتيتني غدا
فسلم علي او لا تخاطبني غدا وقال فخر الدين الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل
داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المصنف
بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه مع جواز
تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت
متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع
منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول
للنبي صلى الله عليه واله وللامة مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا فقال المحققون
هو جار على عمومه وقال شاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه م يوجب افراده
بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب الحج على النبي صلى الله عليه واله بقوله تع ولله على الناس

حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله يا ايها
الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي في كل خطاب لم يكن مصدرا
بامر النبي عليه السلام بتبليغه كالآيات المذكورة فهو متناول لهم فيها وما اليه كذلك كقوله
تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة
المخاطب نفسه بالخطاب تبتهج على ما تقدم السادس اختلفوا في الخطاب بالالفاظ
العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون
متناولا للعبيد والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم
عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضى لاندراجهم
تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول الخطاب الموجه لهم والمانع منه ليس الا كونهم
عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التصريح بنحو لهم فيه اذا كان الخطاب
مختصا بهم بعم العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يرادا العبيد فيها
لعدم صلاحيتهم لها كما لا يراد الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة
سيده في كل وقت يستحق منه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك
الاوقات فان خصصتم وجوب خدمته بما عدا اوقات العبادات كان ذلك
تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادات وليس ذلك اولى من عكسه
بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار

والعبيد

والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث
تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص
لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه
اولى السابع قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا
مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق
وقصد المدح او الذم غير مناف له فوجب القول به وحجة الشافعي على التخصيص
ان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر على الترك
ضعيف لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق
الثامن اختلفوا في ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي
تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد
في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي
فان المعاهد يقتل بمثله والكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور
اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث
يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا
بهذا الخبر على انه لا يقتص للكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص
واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في
حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء
العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم

وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف
عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده
كلام تام والاصل عدم اضمار شيء اخر واعترض المصنف بان ذلك خروج عن محل النزاع
اذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل
المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وهو محال ثم ان الصحيح قول الحنفية بان العطف
على المبتداء مقتضى للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر
المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا فيه يقتضي
كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة وللمعطوف
خبر اخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان
العطف على المبتداء يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف
فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل
كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسع اختلفوا في العام
اذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء او صفة او حكم عائد الى البعض مما تناوله
اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون
جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص
به ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني
اما الاستثناء فكما في قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف

حقا

حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
من المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امرهن دون المحجور
عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم
لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك
حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يأتي في الرجعيات دون
البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن
بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن ان ارادوا اصلاحا وذلك
لا يتصح الا في الرجعيات خاصة والمصنف اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره
يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز
فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية
فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية
متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة
المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو اختيار الرجال
الامن اختلف بالنظر اذ لم يتعقب العام ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه

قال والمثال المطابق بحقيقة مقصوده اضرب الرجال الا ان يفتدوا باموالهم
رحمه الله الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد مثل واتوا
الزكوة واعتقوا رقبة مومنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على
المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب
لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد
لفظا بان القران كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لان المراد
بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع
لا بالتقييد في الطلاق ومنع ابو حنيفة منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم
انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل الا على الافراد اقول
الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتها او في اقسامها او في احكامها اما
الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي
من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه
النكرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او في المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر
عن المستقبل نحو سأعتق رقبة وقد يرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شائع
في جنسه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود
والعدم وقولنا شائع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها
وقال المصنف في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر
فان معنى كونه شائعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس
كذلك اذ ليس

كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه
واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت
وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة مثل
ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على واحد واحد من الثياب
المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما
الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل اتوا
الزكوة واعتقوا رقبة مومنة ولا خلاف في انه لا يحمل هذا المطلق على المقيد لعدم
العلاقة الموجبة لذلك اللهم الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل
اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان
ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني
وهو ان يتفقا حكما فيقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل
او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام
ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة مومنة
فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لان الامر يقتضي ان
تكرار يقتضي تكرار المامور به وان دل دليل على اتحادهما الرقبة حمل المطلق على المقيد
اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعا لان المطلق جزء من
المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين
ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف

واعترض بان حكم المطلق يمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد
شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فيتضادان حكما وحينئذ يقول ليس
العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل
المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو
خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان
ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء الامر المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد
اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا يعتق في الظهار
مكاتبا لا يعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بدليليهما الثالث ان يتعدد
سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم
يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مومنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل
المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على ما اذا كان
هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابو حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه يقتضي
التقييد مطلقا ان لم يقل بان القياس حجة والا ففيما لم يتحقق علة الالحاق فيه لنا
لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن
او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء
كل من المطابقة والتضمن واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني
وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به
في كفارة

في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه
كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا يعتق في القتل الا رقبة
مومنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران المجيد
كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف
المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي
الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب انا اردتم بوحدة القران عدم
مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد
في الاخرى مناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا
او مجملا او مبينا وظاهرا او مأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد
الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع على
اعتبار العدالة فيها مطلقا واما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس
على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء
من افراده وتقييده يمنع من ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد
زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه
نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك بمتحقق
هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده
وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم
من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق

سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة
ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا ابطل قولهم ان النسخ لا يكون
بالقياس وان لم يكن نسخا ابطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت
مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا
في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف لان امثلتها ظاهرة قال رحمه الله المقصد الخامس
في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال قد يكون في اللفظ
اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته
عند الامر بالجملة مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه
كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول ومثل
اقتلوا المشركين ثم يقول المراد البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء
الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه اقول لما فرغ من البحث
عن عوارض الادلة باعتبار دلالتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في
البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول
مقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار
المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة ولهذا قدم المصنف البحث عن الاول
وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب
اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم
منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا على ما عرفت في اوايل الكتاب

وقال البعض

وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو
منقوض طردا بالمهمل وبمثل قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس شيئا
وعكسا بمثل قوله واتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون
في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند
من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون معانيه كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل
لكل واحد من افراده عند الامر بالجملة على التعيين مثل قوله تعم واتوا حقه يوم حصاده
فانه قبل بيان مقداره مجمل او نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيره او حال
استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم
ح وكقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو
مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول
عم المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة
المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل
والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول صلى الله عليه وآله وهو تخصيص بالمنفصل
من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية
فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج
الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ وجزئه لغة وهي قبل بيانها غير معلومة
فيتحقق الاجمال هذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم

النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كالاول دليل على عدم
ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال
وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عم ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب
او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما دل على الوجه
كالوصل باذان واقامة فانه قرينة الوجوب قال رحمه الله البحث الثاني المجمل جائز
في الحكم وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد للافهام والا لزم العبث فان ذكر
معه البيان طال بغير فائدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع الملازمة الاولى ان كان المطلوب
الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل المطلوب بفائدة خفية او ظاهرة
هي الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب اقول اتفق المحققون على جواز
وقوع المجمل في كلام الله تعم ومنعه شاذ لنا ان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء
اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فلما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعم واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني
فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعم بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا
وهو قبيح تعالى الله عنه او لقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به او لا فان
كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب
الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق
اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه صريح غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام
المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء

قصد

قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا وانتفاء القصد مطلقا حتى
يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام
التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير
تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل
المذكور على فائدة خفية يعلمها الله ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة
وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل او اجتهاده في طلب البيان
الموجب لحصول الثواب واليه اشار المصنف بقوله المنع من الملازمة الثانية قال رحمه الله
البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس بمجمل لسبق فهم تحريم الاكل من حرمت
عليكم الميتة والوطي من حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان تعلقهما غير مقدور فلا بد
من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث
على ذكر اشياء ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان
مثل قوله تعم انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم حرمت
عليكم امهاتكم فذهب محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست بمجملة خلافا لابي
عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله
احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا
لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ
دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر

الى العرف الطارئ حقيقة فيه سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر
حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقديرين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة
فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح
تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها
والاول باطل لاصالة عدم الاضمار الموجب لتعذره بما يدفع الضرورة فتعين الثاني وليس
اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب
المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في
الفعل المقصود من تلك العين وليس كذلك فان كل واحد ممارس للالفاظ العربية
تبادر الى فهمه عند قول القائل احللت لك هذا وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل
وتحريمه سلمنا لكن لا نم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل
معارض بان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب
لتعين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين من اضمار
غير المعين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل
من الميتة اولى لكونه مفهوما عند اطلاق اللفظ عرفا دون غيره مما يمكن اضماره **قال** رحمه الله
وايه المسح ليست بمجملة لان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب
احتجت الحنفية بانه احتمل الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه ولا اجمال
في الفعل المنفي اذا ترتب مجازا الى نفي الحقيقة المستلزمة لنفي جميع الصفات نفي الصحة
المشاركة في العموم ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام
لان اللفظ

لان اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض الموارد وهي
الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة واحتج ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا بد
من مضمر ينصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا
الاولوية **اقول** المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف
في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون مفيدة التبعيض كما هو مذهب بعض
الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال اما على التقدير
الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض فالتواطؤ والامر به يوجب تخيير المكلف
في مسح اي بعض شاء لان المامور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على
التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني
لان الباء دخلت على المسح وقرنت بالرأس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب
مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال الاخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك
بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال
مسحت اليد اليتيم وان كان قد مسح بعضه والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فتعين
كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما ح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت
الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الرأس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما
على الاخر فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها
على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم يكن
للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه به يحصل تعين البراءة والامتثال

قال رحمه الله ولا اجمال في الفعل المنفي اذا ترتب مجازا الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي
جميع الصفات نفي الصحة المشاركة في العموم ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم
انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص في
بعض الموارد وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة واحتج ابو عبد الله بان
الفعل موجود فلا بد من مضمر ينصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض
والجواب قد بينا الاولوية **اقول** اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل
مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
ونحو ذلك خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام
حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت
النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائطها
وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود
لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار
الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة
في ان نفي كل منهما مستلزم لنفي جميع الصفات ونفي غيرهما كالفضيلة والكمالية ليس كذلك
فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد
عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات
لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات فح يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي
الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى
معمولا في

معمولا في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الذات بالمطابقة بل بالالتزام وهي
تابعة لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء
دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند انتفاء متبوعه لانا نقول ان اللفظ
بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع تصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية
كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي
معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة والعمل
مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس
بعض الحكم اولى من البعض الاخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة
وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من
وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية
لانهما انما يصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نم
انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا
اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم
انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
وقد يكون لنفي وجوده كقوله عم لا هجرة بعد الفتح **قال** رحمه الله ولا اجمال في اية
السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو الى المنكب **اقول** ذهب السيد
المرتضى رحمه الله واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب

والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينهما والاشتراك مستلزم للاجمال عند
التجرد عما تعين المراد وقال اخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة
كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم ويريد
الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان المجاز خير من الاشتراك
لا يقال على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما
هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم
والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ
اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة **قال** ولا في قوله عم رفع
عن امتي الخطاء والنسيان لان المفهوم نفي المؤاخذة **اقول** اكثر الاصوليين على انه
لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين
حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عم
صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل
لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض وكان الاجماع
واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك
البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين
وهو عين الاجمال والجواب انه علم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم
المؤاخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى
ذهنه فهم نفي المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان

فالنبي

في الشرع الفا في وايضا فيه نظر يمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين
والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة
وقوله المص ولا في قوله عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في اية السرقة **قال**
رحمه الله ولا اجمال في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة قال
السيد ان اراد الحاكم بالاجمال ههنا عدم قصر اللفظ على الثلثة فهو حق وان اراد
عدم تناوله للثلثة فهو خطاء **اقول** ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر
مثل قوله اعطه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد
عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة ويصدق على ما زاد عليها
من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك
بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلثة لازمة لذلك المشترك فهي متيقنة الارادة
بخلاف ما عداها من المراتب مع الاجمال وقال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم
بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة
فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله
الثلثة فهو خطاء لما بينا **قال** رحمه الله الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول
البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين النبي عليه السلام الصلوة والحج
ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة في قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا
او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين غيره فانه يكون بيانا
والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فيعلم

انتفاء الحكم او بترك فعل اتينا وله واته خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل
فعله او نسخه عنه ان كان بعده فعلم من قال الفعل يطول فلا يقع بيانا احال لان
القول قد يكون اطول **اقول** لما فرغ من ذكر البحث عن المجمل واقسامه واحكامه شرع
في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين
تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل
على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد بقولنا من حيث
هو كذلك اي مراد بذلك الخطاب والا لانتقض طرده بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا
احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت
ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة
وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا لانتقض عكسا
بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة
الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال
اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال
العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة
اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام
على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه افعال الرسول عم
فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان
ما دل على تعيين امر مبهم من امرين او امور محتملة للارادة من قول او فعل من حيث

هو كذلك

هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين والمبين يقال
على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق
اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين
فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون بغيرها والمقصود هنا انما هو الاول
وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين في قوله
اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون دالا على البيان بنوع من
كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي صلى الله عليه واله يكتب بالاحكام
الى عماله ولا يبعد اضعف كالاشارة مثل قوله عم الشهر هكذا وهكذا واشار باصابعه الشهر هكذا وهكذا
وكما بين عم الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع هو عم في الثانية بغير قنوت
فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم
الشرعي فيها او يترك ما دل ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم
العام مختص بامته دونه ولو كان ترك بعد ان فعله مرة او امر به اعلم انه منسوخ عنه ثم
ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون
ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به مقرونا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به
وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عم هذا بيان للمجمل وشبهه كما بين عم الصلوة والحج
بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عم خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل
الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر عم بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل
عم فعلا صالحا للبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا له بدليل العقل

وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم
تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة او المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون
بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو
باطل كما بيناه من بيانه عم الصلوة والحج والوضوء ولانه قد يكون اولى من القول احتج المخالف
بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب
ان القول قد يكون اطول منه فنقول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان احدهما
اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب طرح
البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعيين البيان بالثاني وان تساويا في امكان البيان
بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء
في قوله المعصوم ويعلم كونه بيانا عائدة الى الفعل والهاء في قصده وبقوله عائدة الى النبي
صلى الله عليه وآله وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله وبالترك معطوف
على قوله وبالفعل قال رحمه الله البحث الثاني القول والفعل ان اتفقا فالاول بيان
والثاني تاكيد وان تنافيا كالطواف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم
بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواص
اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان
فانهما اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما
بيان واللاحق تاكيد لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني
فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بمعنى نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر

فالبيان

فالبيان هو الاول والثاني موكد له وان جهل علم ان احدهما في الجملة بيان والثاني
موكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح
الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى موكدا وكذا ان جهل
انه لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل
وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل
بشهادة الشاهدين يوكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح نسبة على شاهدين
غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه
اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه ع
انه قال من قرن بين الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه ع انه قرن بينهما
وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي
الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال
صاحب الاحكام ان كان القول متقدما كان الطواف الثاني غير واجب وفعل النبي صلى الله
عليه وآله يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين
اولى من نسخ احدهما وفعل الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو دال
على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول
ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على
وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه ولما ان جهل المتقدم منهما فالاولى
تقديم تقديم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر

الى اقتران ما يدل على كونه بيانا له ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية
الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل
او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه دون امته والقول دليل على عدم
وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والاقتران بين النبي صلى الله عليه
وآله وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجح بالنسبة الى الاشتراك لانه هو الغالب في
الاحكام وقال الاخرون يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه
بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين
لاحتمال كون فعله ع من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان القول
لما ذكرنا ولان فرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه
فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكره من المثال غير مطابق اذ ليس القول
وارادا على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدأ وفعله ع ايضا في قوله الا بتقدير ان يقول فليطف
لهما طوافا واحدا الا انه يدل على مخصص وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت
الحاجة اما على تقدير علم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل بمدلول القول فلا تنافي
اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة في
العبادة نسخ قال رحمه الله البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة و
الضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون
ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما اقول مساواة البيان للمبين في القوة
والضعف او علمهما تارة يكون في طريقهما اي دليل اصلهما عن الشارع وتارة في دلالتها

على معناها

على معناها اما الاول فذهب ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان
المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ع ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل
بعموم قوله ع فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجوازه كل واحد من الاقسام
الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين
مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر
ذلك مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه
تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان
ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة
التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا
لزم الوقف وان كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بل يتعين عكسه
اما امساوتهما في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول
واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل
فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف
ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح
والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق
وقال شيخنا رحمه الله ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما
مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك
يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب

وهو الافهام وفيه نظر لمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاؤه
الطلب الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل
على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام
مطلقا لا التفصيلي **قال** رحمه الله البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت
الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين
النكرة واكتفى بالاجمالي وجوزه في مثل المتواطية والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير في
الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين
بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت
الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وبانه امرهم بذبح بقرة معينة
لقوله انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب والا لما سالوا وبقول ابن الزبعرى
لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه
يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم
تقدم البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم يقترن في العقل بجواز التخصيص كما في
المتشابه وعن الثاني انه يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع
انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة وعن الخامس ان التكليف مشروط
بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط
السلامة **اقول** اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين عن الخطاب الى وقت الحاجة

جوزوا

جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة
من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا
وفصل آخرون فقال السيد المرتضى رحمه الله وابو الحسين الكرخي يجوز تاخير بيان
المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير النسخ
دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون
اللفظ مشتركا بين معان متعددة او كان متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه
كثيرون على السوية واما ماله ظاهر وقد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق
المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز المعين
فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم يجوز تاخير بيانه
التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما قال هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد
بالمتكلم معنى فادعى له ثلث دعاوى احدها امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت
الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان
ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمصنف اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها
ان يقال لو خاطب الشارع بالظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة
وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم
باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام اصلا لزم الاول لان الخطاب
الكلام المقصود به الافهام وما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره

مع علم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر
وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ مما يتبعه
من غير قرينة يدل عليه مح غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم
باقسامه فظ واما الدعوى الثانية فظ فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان
الاجمالي كما يرتفع بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله
على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منتفية عنه واجاب المصنف عن الاول
بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر
اللفظ اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق
ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تع
جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه
ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه
الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر بل يكون ذلك الاعتقاد
ظنا لخلوه عن الجزم واحتجت الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر
وفيما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني فظ واما الاول فمن وجوه
احدها قوله تع فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظة ثم موضوعة للتراخي
على ما تقدم ومعنى قراناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر فان
هذه الاية انما يدل على تاخير البيان عن وقت الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك
لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس خطابا لانه لا يقصد به

الافهام

الافهام الثاني انه تع امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد
سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها
معينة فلقوله تع انها بقرة صفراء وانها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه ولانهم سالوا
تعينها بقوله تع قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا
الى ذلك بخروجهم حينئذ عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم
الا بعد السؤال المكرر فظ وهذا يختص بجواز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث لما انزل
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا
قد عبدت الملائكة والمسيح فهو الاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تع
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تاخير
بيان تخصيص العام في الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امرهم المكلفين بالافعال
مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب
وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني
ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من تاويل
والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشهار
وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكواكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة
وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد لان الهاء في قوله ثم ان علينا
بيانه عائدة الى مجموع القرآن ومن المعلوم ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان

بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف
الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الآية مضاف الى القرآن والبيان
بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد من القرآن لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف
الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفي الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة
معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر الآية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح
بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والعنف بل كان والتعيير
استحقاقهم للمدح والثناء احرى ومع لا يحتاج الى بيان لامكان الامتثال بذبح اية
بقرة شاءوا وسؤالهم البيان اما لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعينة او لتجوزهم
في الاخبار بالمعينات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاءوا الا انهم لا يجوزون
الا معينة او انه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم
لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وعن
الثالث ان الآية ان فيه تخصيصا للعام المذكور لما عرفت من ان لفظ ما لا يتناول العقلاء
ومع لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين
للملائكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان وابن الزبعري غلط وقال
ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة
المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط
بقاء المكلف وسلامته عما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على
امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير
متحقق

متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم
منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حصول
وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه واعترض المصنف على ذلك بان النزاع فيما لو كانت
صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور به وفيه نظر فان المانع ان يمنع ذلك وكيف
والامثلة المنقولة عند الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به
لا في الامر وكما احتجهم سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجب ان يكون مامورا
باحد الامرين فيعزم على الامتثال ويحصل الثواب قال رحمه الله بتغير جوز السيد
المرتضى رحمه الله تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر
بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القرآن عرفا اقول ذهب السيد
المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبي بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت
الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد المرتضى رحمه الله بان تاخير
التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا يحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا
لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما ومع لا يكون
تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور
وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام الذي يجب
تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل الله تعالى اليه من الاحكام قبل وقت الامر
بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل ماضي فلا يتناول الحال ولا الاستقبال

قال رحمه الله تذنيب يجوز ان يسمع الله المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون
مكلفا له بطلب الخاص فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين
ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين وكذا اسماع المخصص بالعقل
وان افتقر الى نظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعا من العمل بالعموم
الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم
اليقين بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت
الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص فيكون
مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم
مع اتفاقهم على الجواز ان كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين
البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار المصنف الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشموله
المشركين لهم ولم يسمعوا المخصص لذلك العام وهو قوله ع سنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني
فظاهر انه يجوز اسماع العام المخصص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان
كذلك جاز اسماع العام المخصص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز
هناك انما هو تمكين المكلفين من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة
في صورة

في صورة النزاع فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب
الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف
العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل
لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز
ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طوافه في اقطار الارضين وسؤاله
هل للعام مخصص ام لا وبطلان التالي وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة
واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل وكيف لا والمخصص مظنون التحقق باعتبار
كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن
الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على الطواف اقطار الارضين للتفحص
عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص
الذي لا يعد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك
لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك
كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب
فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل
بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال رحمه الله البحث الخامس كل من يريد الله
تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في الصلاة او لا كذلك
كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يراد افهامه لا يجب عليه
بيانه انه ثم قد يراد منهم العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما تفتيه المفتي اقول

لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة بنا على ما مر من الخلاف اشار
الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه اشارة الى بيان من يجب
خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه
بيانه اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال ان فهم ما لا يفهم الا بالبيان من جهته
تعالى واما الثاني فظاهر لانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد لا يراد
منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعام في الصلوة فانه مكلف لفعلها وقد لا يراد
منه ذلك كالعام في مسايل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا يعرض الا للنساء كالاحكام
والنفاس والارضاع واما الذي لا يراد منه فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه
الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسايل الحيض وما يجري مجراها وكالنساء الى ما يختص به الرجال
وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسايل الحيض فان المراد
منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين استماع الايات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة
لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال** رحمه الله الفصل الثالث في الظاهر
والماول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل قريب وبعيد فمن البعيد تاويل الحنفية
قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن بابتداء النكاح
او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام وابعد منه في قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند
اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه اطعام
ستين مسكينا باضمار طعام المساوي في دفع الحاجة بين ستين مسكينا في يوم
ومسكين واحد في ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة
فيهم

فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على المزهم
في المعطين وعرضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا **اقول** قد مر في صدر الكتاب
تقسيم اللفظ باعتبار احتماله غير ما فهم عنه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والماول
وعلم منه تعريف كل واحد منها ان التقسيم يكون مفيدا للتعريف بل قد يكون مفيدا للتحديد
التام وذلك عندما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمقسمات فصولها فاذن
لا حاجة الى تعريف الظاهر والماول لكن الرجحان قابل للشدة والضعف بحيث يكون
تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص
والظاهر كان مقابله وهو المرجوح كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو
بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره والدليل الراجح عليه
نحو تعيين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد ان يكون
الماول ذا فطنة وعلم بدلالات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن
التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة
الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن وقد اولوه بثلث تاويلات الاول
حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى
قوله وفارق سايرهن اي لا تنكحهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في
ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في الاربع فكان ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل
منه الا ما كان مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر التزويج باختيار
اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع من حمله عليها

اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان
الرسول عم فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين باختياره عندهم لوقوع
الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضى الزوجات ولان امر الزوج بامساك
اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر التزويج في العشر
ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست
من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام
اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لم يخل المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك
واقعا لنقل ولم ينقل علم بثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم
لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات لقرب
عهده بالاسلام ولما روي عن ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي صم امسك منهن اربعا
وفارق واحدة قال المامور فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تاويل قوله عم
لفيروز الديلمي وقد اسلم على الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلثة المتقدمة
لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه صريح بتخييره حيث امره بامساك
من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة
ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام طعام ستين مسكينا لان
المقصود انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا
يوما واحدا او بين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه
لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصود ان سلم
فليس مقصودا

فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب
الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى
يحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات
البعيدة حمل اصحابنا اية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية
على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف
الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف واستبعده
الشافعي محتجا بانه تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك
البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز
كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقته
ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف
لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية
ويقولون ان محمدا صلى الله عليه واله يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا
رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا
ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا
الى الله راغبون واشار الى ان محمدا صلى الله عليه واله يعطيها اهلها ومستحقها وعن
فيه شرايط الاستحقاق وعد بذلك بقوله انما الصدقات الاية واجراء اللفظ على ظاهره
انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها وقد بينا القرينة ايضا فرد الدعوى الذي
الجاه قلناه على ان لقايل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيرها

كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو
مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الآية لبيان المصرف باطل
لان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف قال رحمه الله المقصد
السادس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهب الامامية الى امتناع صدور الذنب
عن الانبياء عليهم السلام سهوا كانت الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان
لا قبل النبوة ولا بعدها لان الوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية
ولا رتفع الامان عن اخبارهم فينتفي فائدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم مع العلم
بسقوط محلهم وهو نقيض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر عنهم الا الفضيلية
حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطاء
في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ
فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطاء سهوا فقد جوزه
بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عنهم عمدا وانه وقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا
والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل
وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم يطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا
من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا او خطاء وعمدا او تاويلا الا المنفرة والحق ما ذكرناه
اقول لما توقف كون بعض افعال الرسول عليه السلام من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته
بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية
ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطاء في التاويل

قبل النبوة

قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك يوجب اتباعهم مع جهل المكلف
بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني والتالي بطل لان لزم وجوب الحرام ولان النبي لو لم يكن معصوما لجاز
اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو مستلزم لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض
منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب بالمختار
النبي عليه السلام بذلك بحيث يتابعونه على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت
الامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا
وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره
ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب الاختصاص
والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض للغرض من النبوة وانفردت
الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق واما المعتزلة فتجوز وقوع الصغاير منهم
واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا
ارسال من اسلم عن كفره ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك
فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تع
وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة
اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضلية
من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من
الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه آخرون

لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق
عما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها
ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطاءهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق
بافعالهم فمن جوز عليهم الكباير عمدا والمشوية قالوا بوقوعه هذا الجائز والقاضي جوزه
عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الكبائر والصغائر عمدا وجوز ذلك
منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا او خطاء في التاويل
وجوزه سهوا لكنهم يواخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا
عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكباير
وجوزوا عليهم الصغاير عمدا او سهوا وخطاء في التاويل الا المنفرة كالكذب والتطفيف
وسرقة القليل كباقة من بقل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغيرا او كبيرا عمدا واما
سهوا فقد يقع بشرط ان يتذكروه في الحال ويعرفوا غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول والمتقنع
والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال رحمه الله البحث الثاني الحق
عندي ان فعله عليه السلام اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال
الاباحة احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فاتبعوه فاتبعوني وما آتيكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول سلمنا
الاشتراك لكن لا يدل على القول خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما يتحقق على وجه
الفعل وكذا الاتباع والمراد بالآية القول بقرينة وما نهيكم والطاعة موافقة الامر

ونفي

ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على مطلوبيتهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق
بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه عليه السلام
به كالوصال والزيادة على الاربع اما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق و
الغسل من المرفق وما عدا ذلك ما علمت صفته وجب التاسي فان كان واجبا كنا متعبدين
بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد
اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر
والاسوة الاتيان بفعل الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف على الترك وللاجماع
على الرجوع في الاحكام الى افعاله عليه السلام كقبلة الصائم اقول افعال الرسول عم اما ان يكون
طبيعة كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ
ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته او غير طبيعة فاما ان يثبت كونها
من خواصه عم كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع
في النكاح الدايم وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه
فيه ولا لم يكن مختصا به ولا يثبت فان عرف كون فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف
ولا صحابه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وح يكون بيانا لصفة الفعل
لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف
كونه بيانا فان علم ان الرسول عم قصد بايقاعه التقرب الى الله تعم كان دالا على الوجوب
في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن شريح وابن ابي هريرة وابن خيران
والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن المالك

انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والشيخ
والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاوطانه للقدر المشترك بين الوجوب والندب
لان التقرب الى الله تع بالفعل يمنع كونه مباحا او محظورا او مكروها وخصوصية كل من
الوجوب والندب لا يعلم فقصدها على التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به
القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المص وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه
قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع
الحرج عن الفعل لانه معصوم يمنع من وقوع المحظور ونادر وقوع المكروه منه واغلبية الواجب
والندب والمباح في افعاله يقتضي اطراحه هذا في حقه اما في حقنا فلان ذلك ايضا لانه عهد
ان كان قد اختص بخصايص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته
والحاق النادر تحت الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المص منها
ثمانية الاول قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول
على ما مر والتحذير على المخالفة فعله دليل وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تع
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان
يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له
فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله ولا لليوم الآخر وهذا توعد وزجر وهو دليل على الوجوب
الثالث قوله تع فاتبعوه امر الله تع بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم
الرابع قوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله تع الواجبة
اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر لمنع من دلالة الآية على اللزوم المدعى فان الامر

بالاتباع

بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب
واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا
طلبا جازما الخامس قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه وانه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب
علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تع واطيعوا الله
واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لان فعله طاعة له فيكون واجبا
عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل
السابع قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج
ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تع انه انما زوجه بها ليكون بها حكم امته مساويا
لحكمه هو المط الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن
واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه لامكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه
الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة بل الحق انه حقيقة في
القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا الاشتراك بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة
الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله تع لا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا وقد علم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع
العلم بوجه الفعل اذ التاسي هو عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلق
فعل الرسول ع قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة

العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث ايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع
شخصه وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما
معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون
هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة
انما تتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصودة وقوله المتابعة في القول
واجبة بالاجماع ان اراد بها العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا اتباعا
وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه
خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالماتي به
القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تع في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عنه
اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يابا ه
وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق
وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند تزوجهم
بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله
واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا
علم وجه الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال والتجاوز
عن الاربع ان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا مركبا وبالجملة فالاحتياط
انما يتحقق فيما خلا عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله
ع مما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء

بمعنى انه

بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا
كنا متعبدين به على وجه الفعل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته
وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي في العبادات دون المناكحات والمعاملات
وانكر اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وغيرها من الآيات ولاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام
الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال لها لم لا تقولي لهم
اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة
اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله
واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع ع نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر
الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله
عليه وآله يقبلك لما قبلتك وقوله لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب
لا يستدل له عليه باحتمال الاباحة ولا اشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية
الحكم لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله ع في عدم الدلالة على حكم في حقنا قال
رحمه الله البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا ولا اباحة بالفعل
الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة عدم
الوجوب وبفعله على وجه القربة او على انه ثم بتركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين
مندوب وبوقوعه قضاء لمندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب و
بايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه قضاء للواجب او جزاء لشرط موجب

كالنذر ويتجه عليه لولا الوجوب لما جمع بين ركوعين في الكسوف اقول لما بين كون التاسي
بالنبي صلى الله عليه وآله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجهه فعلم اشار الى
ما به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان
عصمته عليه السلام تمنع من دخول المحظور فيها وتندر وقوع المكروه منه عليه السلام
اغلبية الاقسام الثلثة المذكورة تقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق
منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح به لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها
ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل ان يقول
عليه السلام هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا
لآية دالة على احد الوجوه الثلثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب
وكما لو كاتب عبيده امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقتضي للندبية
او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله واذا حللتم فاصطادوا المقتضي للاباحة فانه يعلم
به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله
بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان
واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف
اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة وقوع الذنب
منه واما لانه نفي ما اذا دعا احسنه من كيفية وجوب وندب وكراهة ويعرف
ندبيته بوجوه الاول ان يقصد الرسول به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا
وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فتعين الندب

الثاني

الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا علة فان التقرب به الى الله تعالى
يوجب رجحانه وتركه من غير علة ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد فيه ايضا
عصمته مع ذلك والا لجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا والا لجاز كونه واجبا مرة او عدا له
مخصوصة فيتركه عند انقضائها الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير علة ولا نسخ فان
المداومة تؤذن برجحان الفعل والترك من غير علة ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب
والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار ذلك الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه
وبين مندوب آخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره الخامس كونه قضاء لعبادة
مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه بوجوه الاول نصه
عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثاني
اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة الثالث معرفة كونه قضاء لعبادة
واجبة لوجوب موافقة القضاء للاداء وفيه نظر للمنع من المساواة بينهما فان كثيرا
من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضائه وبعضهم
باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادائها اجماعا ومع لا يبقى في معرفة وجه المقضي
دلالة على وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء لشرط موجب للفعل كالوفاء بنذر ان ولدا تصدق
فرزق فيصدق فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين
في صلوة الكسوف ولعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله يعلم الوجه حقيقته اعني الجازم المطابق
بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال
رحمه الله البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا وكانا من الرسول عليه السلام علم ان السابق

منسوخ انا علم تعبده عليه السلام به ما لم ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه
السلام علم خروج الفاعل من التاسي وان عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول او ما علم تراخي
الفعل او اختص القول به جاز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه وان اختص
بامته عمل بالقول لئلا يلغى بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى
الفعل وكان عاما كان منسوخا عنه وعنا وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص به
كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقبه القول واختص
به دل على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل لكل احد وان اختص بامته ولم يخص
بالفعل وان اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان ناسخا فيهم
بل يتعين وان جهل تقدم الفعل قدم القول لقوته ولاستغنائه عن الفعل دون العكس
وللعلم بتناول القول لنا دون الفعل لجواز تاخره فيكون متناولا او تقدمه فلا يتناول لنا
اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان
اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضده في محل واحد في وقت
واحد اما الفعلان المتضادان المختلف محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما
لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما المحل الآخر
او الزمان كما لو فعل عليه السلام فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما ما لم ينسخ
عنه فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ والا للاحق ناسخ ولو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من عداه
متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ له ثم فعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك
الفعل ويقره عليه السلام عليه فيعلم انه خارج عن التاسي بالرسول عليه السلام عليه فيعلم

انه خارج

انه خارج عن التاسي بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل وقد يكون تخصيصا له ان
كان مقارنا او نسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون
فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر
هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين
فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا
به او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام اثنى عشر الاول ان يتقدم القول المختص به و
يتاخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت
وهذا جائز عند من يجوز نسخ الشي قبل وقت فعله محال عند غيره ثم يجب على امته مثل
ذلك الفعل اذا علم انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي الثاني
ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم
ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم
فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من
الفعل المقترن بما يدل على لزومه لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع
ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته الخامس
ان يكون القول مختصا بامته وتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه
في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم نلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه
فكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وان يتاخر الفعل
عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل للتاسي السابع

ان يتاخر القول المختص بنا من غير تراخ فيكون منسوخا دالا على ان حكم الفعل مختص
ان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه التاسع ان يتقدم
القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول
العاشر ان تراخي الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه
وعنهم الحادي عشر ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعلى
لزومه لامته الثاني عشر ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه
وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الآخر قدم القول لقوة دلالته على الفعل والاقوى
ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج
بالضرورة واما الثاني فلانه ولان تناول القول لنا معلوم لانه مقدم وتناول الفعل لنا غير
معلوم لانه كما يحتمل تاخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم
مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا قال رحمه الله البحث الخامس انه عليه السلام قبل النبوة لم يكن
متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به اربابها ومنع عموم دعوة من سبقه عليه السلام
او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب البهيمة حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه
والطواف بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واخطاء من زعم
انه متعبد بشرع ابرهيم عليه السلام او موسى او عيسى عليهما السلام اوحي اليهم وشرع احتمل
ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التورية
وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي
به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى فبهديهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المشترك بين

التوحيد

التوحيد وشبهه وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي
لا الموحي بالموحي وقوله يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبياء يحكمون بالجميع
اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلوات الله عليه وآله
هل كان متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فمنعه
الاكثر واثبته قوم وتوقف آخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان
متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم والعمل
بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلوات الله عليه وآله ولما لم ينقل
علمنا انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة
بطريق الوحي من الله كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر
بها تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي
دليل بطلان المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فيجب
دخوله فيها الثاني انه عليه السلام كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت
والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة
اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد
في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا لانه طريق الى حفظها وينفعها بالعلف
والسقي والحراسة من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاخذ فيه شرعا وكذا
اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال من الضرر واما طوافه بالبيت
على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل ولا على انه ماخوذ من شرع افضلا

عن دلالته على انه ماخوذ فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته فالجمهور من
المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء فيما لم يقم الدليل الناسخ
ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم عليه السلام وقال آخرون
بشرع موسى وقيل بشرع عيسى على نبينا وعليهم السلام والكل باطل لنبينا والحق ان يقال
اما ان يكون مراد القائل بتعبده بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل
ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم و
كتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا لما تقدم
من الشرايع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه متعبدا
بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تعالى اوحى
اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام
من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه لم يرجع اليهم في شيء من الوقايع والحوادث بل النقل
بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان لرجع كتبهم في شيء من الاحكام ولما غضب على عمر لما رآه
يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا
حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وحفظ
احكامها لوجوب التاسي به والتالي باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهديهم اقتده امر
نبينا عليه السلام بالاقتداء بهديهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
والنبيين بقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله
تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب

عن الآية

عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك
الجميع فيه وذلك انما هو مما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية
التي هي معرض للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي لا تشبيه الحكم
الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره
من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التورية للعلم بمخالفة الكثير لكثير مما فيها
فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون فهو مسلم لاشتمالها
على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيه الشرايع او في الانبياء
بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عليه السلام في ذلك
البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان
من المشركين ولان شريعة ابرهيم عليه السلام كانت مندرسة فكيف يكون مامورا
بها وعن الخامسة انها تدل على انه وصى محمدا صلى الله عليه وآله بما وصى به نوحا
والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرق فيه وغير ذلك من كليات الشرايع
قال رحمه الله المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال
وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي
والعدمي وخرج بالشرعي المبتدا والرافع لحكم عقلا والعجز لانتفاء الحكم بالعقل وبالدليل
شرعي وخرج بالمتاخر الاستثناء والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا نهي الله عن مثل فعل ما امر به لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا
وهل هو رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم فالقاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل

فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان
الحادث اولى من العكس وكون الطارى متعلق السبب مشترك وتجويز كثرته تبطل
بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم الدوام
فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون الطارى اولى بغير علم السبب
والخطاب عندنا حادث وجاز تعلق علمه برفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يفيد
معرفة ثبوت الحكم الشرعى شرع في البحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو
النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال الاعنى
الاعلام يقال نسخت الريح اثار القوم اى ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند
توهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب
الى آخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة عن انتقالها
من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخر فقال القاضى
والغزالى انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصرى انه حقيقة في الاول مجاز في الثانى
وبعكسه قال القفال والمص وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من ان المجاز
على الاشتراك عند التعارض من ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد
اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم
واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المص بانه رفع حكم شرعى بدليل شرعى متاخر عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس واضافته الى الحكم خرج به رفع الذوات والصفات
الحقيقية والحكم شامل للوجودى كالوجوب والندب والعدمى كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم
بالشرعى

بالشرعى يخرج الشرع المبتداء الرافع لحكم عقلى من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعى
ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد
من فعل الرسول عليه السلم وتقييد الدليل الرافع بالشرعى يخرج رفع الحكم الشرعى بالعجز
فانه وان كان رفع حكم شرعى الا انه ليس مستندا الى دليل شرعى بل الى دليل عقلى وتقييده بالمتأخر
عنه يخرج انتفاء الحكم بما يقارن الدليل الشرعى الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا فهى الله تعم عن مثل فعل ما امر به
كما قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهى
لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار
كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا انا لم يكن نسخا وهو
ممنوع وقد اعترف المص بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد
المذكور لان دلالة العقل عليه امتنع من دلالة الشرع عليه وهو ظ من قوله تعم لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقيد المتاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها
يقع متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على التراخى ولان هذه المخصصات
لا يتضمن رفع الحكم الشرعى بل يدل على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب فح لا يحتاج الى
قيد يخرجها عنه وقوله اخرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهى الله تعم عن مثل فعل ما امر
به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعى اذ الامر بالشى لا يدل على التكرار بحيث يكون النهى عن مثله
نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد
الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض للاول كالوارد

قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب
الاول مستمرا بل مشيئا بالغروب وضعف هذا ابين مما ذكرناه وايضا كان ينبغى
تقييده رفع الحكم بقوله لا لعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض
والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه
وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعم تعلق بالفعل بحيث لولا طريان
الناسخ لبقى ولكنه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب
الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر القاضى ابو بكر على الاول لان الحكم
تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد ان يكون منعدما بطريان الناسخ لمضادته
اياه وابو اسحق الاسفراينى على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم ينتف حكم الاول
بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه لا يكون الا بطريان الضد وهو مح لان المضادة
ثابتة من الجانبين وكما ان الطارى ضد للباقى فكذا الباقى ضد للطارى فلو اعدم
الطارى الباقى من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح فان قلت لا نم لزوم الترجيح
من غير مرجح من اعدام الطارى الباقى وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطارى اقوى
من الباقى اما اذا كان ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطارى متعلق السبب
والباقى منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقى مستغنيا عن المؤثر
ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطارى
اكثر افرادا من الباقى فيترجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطارى على الباقى قوله
لانه متعلق السبب قلنا والباقى ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة
احتياج

احتياج الاثر الى المؤثر انما هو الامكان وهو وصف مشترك بين الطارى والباقى قوله
ولجواز كون الطارى اكثر افراده من الباقى ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثانى
ان حكم الله خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله
تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب
علمه تعم جهلا وان كان الثانى انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب والجواب
عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقى وان لم يعلم سبب قوته لا يلزم من
اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب
او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفى الخاص لا يستلزم نفى العام
وعن الثانى ان خطاب الله تعم عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه
وعن الثالث ان المختار انه تعم علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم و
انقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعم بانتهائه وانقطاعه بوضع الناسخ اياه قال
رحمه الله البحث الثانى النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة
في وقت وعلى المفسدة في آخر وللقطع بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله والاجماع على كون
شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى عليه السلم ان بين دوام شرعه
بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة ان لم يبين انقطاعه ووجب نقل المدة ان بين
وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع عنه او قبيحا فيمتنع
الامر به ضعيف لاحتمال الذكر المقتضى اجمالا ولم ينقل الانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم
بخت نصر الا من شذ وقول موسى عليه السلم لو سلم لكن الابدية قد يراد بها الزمان

المتطاول كما في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابأه
فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق
وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال المتجددة
ومعارضتي بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امرها ابن بذبحها فانه جعله موبدا عليهم
ثم نسخه وامرهم بقربان جروفين كل يوم بكرة وعشية ثم نسخه **اقول** اكثر الناس على
ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم ابن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض
اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللة بالمصالح والاغراض
كما يقول اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقول الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا
فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين باوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة
لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت
ومفسدة له في وقت اخر فيامر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول
المجبرة فظاهر فانه لما تعم اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته واراد ته
فلا يسال عما يفعل وهم يسالون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة صلى الله
عليه واله بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما
اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس
بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام
وان شريعة محمد صلى الله عليه واله ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتجت اليهود
بوجوه الاول ان موسى عليه السلم بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول
فلانه

فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما
والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوافر الدواعي على نقله ولم ينقل متواترا علم انتفاءه
والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر المطلق
على التكرار وهو باطل اجماعا او لعدم قبوله النسخ واما الثاني فلان نبي معصوم
وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني قول موسى عليه السلام تمسكوا
بالسبت ابدا وقوله هو والابد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيستحيل نسخه
الثالث ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء
ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب
عن الاول المنع من بيانه دوام شرعه بل المدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا
اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فانه بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شرذمة
لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل
متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى
تواتره لما بيناه من انقطاع تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد
ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة
فان ابى العتق فيثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين
سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ
وهو المط وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان
الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين ويختلفان بحسب اختلاف

الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل
القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فيستحيل ما ذكروه كحسن الصدق
والعدل وقبح الكذب والجور وهذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون
بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب الحسن قبيحا وبالعكس في كل شيء
من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور
به في وقت منهيا عنه في اخر ثم نعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة
التي امر بذبحها حيث قال ليكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر
الثاني من التورية قربوا الى في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا
دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ
شرع موسى عم والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ
مطلقا **قال** رحمه الله البحث الثالث في القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن
بحر الاصفهاني كانه العدة وتقديم الصدقة على المناجاة واثبات الواحد للعشرة والقبلة
واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء الحكم
العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التميز بين المؤمنين والمنافقين
فلما حصل زال التعبد وببقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان
المراد لم يتقدم من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه ما يبطل من بعده وعدة الحامل بوضع
الحمل سواء كان في السنة او اقل او اكثر فالسنة زالت بالكلية وكون الصدقة
للتميز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي عليه السلم فانه لم يتصدق سواه
وهو باطل

وهو باطل والاستقبال الى بيت المقدس كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبدنا
بها زالت بالكلية **اقول** اتفق الامة على وقوع النسخ في القران العزيز وخالف في ذلك
ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد
حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله يا ايها
الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث
انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه
الى الكعبة بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت
المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة ولا يكون ايجاب التوجه
الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم
بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد
اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان
حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان المتوفى عنها زوجها لو كانت حاملا ومدة حملها حولا اعتدت
به وانما بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني فلان وجوب
الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تميز المؤمنين من المنافقين

بالامتثال وعدمه فالحصل اذ ذلك الامتحان ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن
الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا او الماشان في غاية الجبن والضعف
بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع
بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه
او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه
من الكتب الحكيم ما يقتضي بطلانه ولا ياتي من بعده ما يبطله الا ما توجه ابو مسلم من علة
تطرق النسخ اليه باطل وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل ينقضي بابعد الاجلين من وضع
الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك فاقل من الحول او فيه انا نمنع
فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الفرض ما ذكره لزم كون
الصحابة غير امير المومنين عليه السلام منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث
بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كالوفرض زيادة الضعفاء
على المائتين والحال كما ذكره وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه
ليس مقصود الآية بل المتحقق المقابل التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وكان
مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية **قال** رحمه الله البحث الرابع
في شرايط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وصحة تغيره كالقيام والقعود ووجوب
التصرف والنفع والضر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه
على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ
بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل الا بالمجهولة

كدوا

كدوموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال
ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ بمنطوقه للمنسوخ لتساوي ما علم استمرار الحكم بظاهر الخطاب
وبقرينة ثم النسخ قد لا يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الى والى وقد يكون الى بدل
مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ صوم عاشورا برمضان وساير
الحقوق بالزكوة وشرط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين **اقول**
شرايط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم
مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون
مما يصح تغيره كالقيام والقعود اللذين يكون كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة
حراما وفي حالة مباحا كما في حال الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم
في وقت النداء والمباح في غيره وكالنفع والضر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل
عند السغب وضارا في غيره الا عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره
اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لا تزال كوجوب الانصاف
فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتها
لمتعلقها وهي صفة لازمة لها ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل
اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الذي
الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا المنسوخ بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس

الافعال وصورها دون الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها
لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب
الصلوة مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي
دل الناسخ على رفعه يعني ان يكون موضوعا له او لما هو جزء منه او ملزومه بل لو علم استمرار
الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب في صحة
ورود النسخ عليه لان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار
منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له
واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت
المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت
في شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ عين ما اريد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ
قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك
وقد يكون الى بدل فان كان مضادا للحكم الاول كفى دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ
صوم يوم عاشورا بصوم شهر رمضان وكنسخ ساير الحقوق بالزكوة لم يكف
في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل اشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان
او فعلا او تركا **قال** رحمه الله البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان
العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة
المنع خلافا للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شرط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل

والوجه

والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت
ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا فيستحيل الامر به لا يقال يمنع اتحاد المتعلق
لتناول النهي مثل متناول الامر او لتناول الامر الاعتقاد والنهي الفعل لانا نقول المتماثلان
يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه والامر الاول تناولهما فكذا
النهي ولامتناع التمييز بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول الفعل
ولو سلم فلا نزاع في تغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم ع امر بالذبح ولم يفعل للعلم
وبان السيد قد يامر عبده بفعل شرطا ان لا ينهاه عنه ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة
قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الامر خاصة والجواب بالمنع من امر ابراهيم ع بالذبح لقوله تعالى
قد صدقت الرؤيا ونعم امر بمقدماته وصورته على الامر به بل هو عظيم والفداء عن ظنه
انه يامر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن
منه لجواز البداء عليه بخلافه تعالى وحسن الامر تابع لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون
بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل
لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به ومفسدة في آخر فينهى عنه والمطيع والعاصي
متساويان في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما سواء كان العاصي كافرا او فاسقا
لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور
وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال
لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المص

الاول وصلاحيته لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه
على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق
معها اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع
فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد
الفعل ان كان اتحاده مع مشخصاته استغني عن ذكر اتحاد الوقت والا احتاج الى ذكر
المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال
النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولان علة طلبه تلك
المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب فيستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر
به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب ما لا وجه له يقتضي وجوبه واعترض
بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه
او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب
عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما
مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر لا متناولا لهما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة
الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا
عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ الثاني ان لفظ المامور
به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها
خلاف الظاهر دون القرينة وقد يقدح بيانا ستحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل
النزاع لان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما

في الامور

في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول
فلان ابراهيم عليه السلام كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله اني ارى في المنام
اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء
المبين ولم يذبح لقوله وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وهو
دليل النسخ لاستحالة الاخلال بالواجب واما الثاني فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول
السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عن خياطته فكذا يحسن من الشارع
الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيامر به
ثم يزول مصلحة الامر به خاصة في وقت اخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان
الفعل المامور به مصلحة في وقتي الامر والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب
عن الاول بالمنع من امر ابراهيم ع بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضطجاع والحد
المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بل هو مبين ويؤيده قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لما قال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء
لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره
بالذبح سلمنا لكن لا نم انه لم يذبح فقد روي انه ذبح وكان كلما قطع منه عضوا
وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لا نم وذلك
لان الفداء ليس عبارة عن نفس الذبح بل عبارة عن انهاق الروح وابطال الحيوة
المترتبين عليه وعن الثاني المنع من الملازمة وظاهر ان علة حسن ذلك من السيد العبد
جواز البداء عليه ويجوز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى

لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به
فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا ايضا فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء
مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لانه غير تفويت لتلك المصلحة والصورة
المذكورة يتضمن النهي عما امر به وان كان الشارع فيما هو اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله
فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه
على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل
الفعل وهو مصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا ولو كان الامر السابق على الفعل اعلاما و
اخبارا للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك
قال رحمه الله البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على المناجاة
وقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم لجواز كون
العدم خيرا اي ثبوت الحكم في وقت نسخه وان المراد بخير منها في اللفظ ان هو المفهوم
هنا فيجوز النسخ الى اثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس بالجلد
وصوم عاشورا بصوم رمضان قال الخير اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ
التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول
والرجم للشيخ ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط
النسخ الدوام ولا يعانه الشيء شرطه والخبران امتنع تغيير مخبره كحدوث العالم امتنع
نسخه والا جاز نسخه مثل عمر نوح الف سنة ثم تبين من بعد ذلك الف سنة الا خمسين
عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على

ان المراد

ان المراد بالامر البعض وامتنع مثل اهلك الله عادا او هلكهم لا اتحاد الخبر عنه
ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يبلي الله تعالى عنا التكليف
بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القران وصدق الخبر لا يمنع
زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع
تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في
غيره اذا اشتمل على وجه قبح **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى يجوز نسخ الشيء
لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه
فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه وجب
تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول المستفادة من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني
فظاهر احتج المانع بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب
ان عدم الحكم قد يكون خيرا اي ثبوته في وقت نسخه والمراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول
ان المراد بالنسخ نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون ذلك
المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم شر فلا يكون
خيرا لانه لا يوصف بكونه ما يثاب به ولا يحصل بالفاعل ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد
يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع
موافقة الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا للبعض الشافعية
وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه نقض في ابتداء

الاسلام خير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير
بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنا
ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والحد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق
المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني
فلا حجة فيه بقوله تعم ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او اخف او مثلها اي مساو
واللا نقل انه ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكر بل المراد والله اعلم
بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالث يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو
نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من تلاوة والحكم عبادة
مستقلة فيجوز انفكاكها عن الاخرى فان قراءة القرآن لمجردها موجب لحصول
الثواب والاجر لقوله عليه السلام من قرا القرآن فاعربه فله بكل حرف عشر حسنات
والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد عن تلاوة
ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج فاذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا
لرفع الاخرى ولا نه واقع فيكون جائزا اما الاول فالنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول
مع عدم نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فلا حجة بان بقاء
التلاوة مع نسخ الحكم ما توهم بقاؤه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح ويخلو القرآن
عن الفائدة ونسخ التلاوة من دون الحكم مشعر بزوال الكون الآية وسيلة الى معرفة
الحكم وارتفاعها يوهم زوال حكمها فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء
الحكم

الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من
انتفاع الحكم انتفاء فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا من الحكم وهو حصول الثواب و
الركة وجواز اشتمالها على حكم يعلمها الله تعم وهي خفية على البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع
الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضاه وعدم طريان ما ينافيه الى العدم يجوز نسخ الامر
المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل
كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص
عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى
التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد
بغاية معينة لا ينسخ والشي لا يعاند شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد
مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا
نسخ الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني
ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه
ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصري ففصل
اخرون قالوا ان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشي الفلاني واجب او مندوب
او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار
بنقيضه لولا انتفاء الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري
قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعم منزه عنه هذا
اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو احد وقتها اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني

وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد
والى سالم في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة
بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به اذا كان
مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا
يجوز نسخه ببيان المراد به مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم بين بعد انه انما عمره
الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع
به حكما شرعيا وانما هو بيان لارادة المجاز من قوله الف سنة وتعين المراد به احتج الجبائيان
بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا لانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا
لم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر
البدا فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر
لاستحالة التعدد في اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك
ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون
نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي
على ما عرفت فرفض الخبر لما يحكم شرعي يتعلق بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا وايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره
او لا والنسخ في ذلك كله جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه ممتنع عندنا وعند المعتزلة
السادسة العلم ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة لم تتغير بتغير الازمان
والمكلفين في الاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه وان فرض تغيرها لتلك المصلحة
وذلك

وذلك كوجوب معرفة الله تعم وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح
او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام
الشرائع المتقدمة قال رحمه الله البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة
وبالسنة المتواترة لانهما قطعيتان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل
بالمتقدم فتعين المتاخر احتج الشافعي بقوله تعم نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان
الذي هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية المساواة وانما يتحقق في القرآن وابطاه
ولقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ ليس بمبين وبقوله ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي والجواب لا يلزم ان يكون الملقى به ناسخا خصوصا وقد ترتب
على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان
مدة العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو اولى لاقتضائه العموم بخلاف ما قصد
لاختصاصه بالمجمل وانكار التبديل منه بدل على انه بوحي من الله بقران او سنة
اما نسخه بخبر الواحد فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب
احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل لما نهى المتواترة وهو متاخر
ولوقوعه في تحريم اكل كل ذي ناب الناسخ لقوله تعم قل لا اجد وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم بلا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد
في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين النسخ والتخصيص والمتواترة مقطوع به
في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة ولا نعارضه وفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل
على العدم فيها بعده وتحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا

قد سمعوا منه عليه السلم انه ينسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه
ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه الى بيت المقدس الثابت
بالسنة وقوله الان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القران وصوم رمضان
ناسخ لصوم عاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال احتج
الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل واحد بيانا
للاخر والجواب لا يدل على حصر كلامه في البيان ولما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة
بمثلها والاحاد بمثلها كقوله عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار
متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت في حد النسخ انه الدليل
الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن
عروض النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على ما يأتي
كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ومن دليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام
الثلثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها مفصلة الاول نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم
المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل من
ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القران العزيز والثاني نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة
والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنعه الشافعي
واحمد ابن حنبل وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة

دليلان

دليلان قطعيان فان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما
لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم
العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية
فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القران
لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلم ولانه وصف المأتي به بكونه خيرا من الاية المنسوخة
او مماثلا لها ويستحيل في غير القران ان يكون خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي
ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ كما لو قال الانسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير
منه او مثله فانه يفيد عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له ومن جنس القران قرانا الثاني
السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاول فلقوله
ليبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ
والرافع للشيء ليس مبينا بل ضده الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت
بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك
دليل على ان السنة لا يكون ناسخة للقران والجواب عن الاول انه مبني على كون المأتي به
هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ
وجعله شرطا له فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان المأتي
هو الناسخ دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا المأتي به قلت الاتيان متقدم
على المأتي به لانه عبارة عن ايجاده فترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو

المدعي واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى بقوله وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم
ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح
لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس المنسوخ
ضعيف مع انه معارض بقول الملك لعبيده من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء اتيته بخير
منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام
والرفد والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان
فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه
رفعا للحكم وبيانا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار
السنة في البيان فجاز ان يكون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض
اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر
لان ذلك مختص ببعض القران العزيز اذ منه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات
فلو كان مراده تعالى ذلك لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم وح يجب حمله على التبليغ
والاظهار ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما دلت
على انه ليس للرسول ع تبديل القران من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس
له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها دالة على ان له ذلك من
حيث المفهوم الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين
القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب

العمل

والثقة

العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا الله
تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون
سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر
من الكتاب العزيز او السنة قال علي عليه السلم لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عليه السلم وصف الراوي
بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل
الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه عليه السلم علل رد الخبر بعوارضه وهو يفيد
كونه غير مردود لذاته وعمر علل الرد بكون المخبر امرأة لا ندري صدقت او كذبت
ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول
انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخها
به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دفعا للضرر المظنون او لان فيه جمعا بين الدليلين
الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه
عليه كغيره من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير بما نقل عنه ع بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع و
نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ع المنقول احادا لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلم

في ذلك واما الثاني فظ والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص
والنسخ فيبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد
مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة
وفيه نظر فان خبر الواحد ان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر
بالعكس فتساويا كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم
اما الاية الاولى فلان عدم وجدانه عم فيما اوحى اليه الى تلك الغاية محرما غير الاشياء
المذكورة على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم
ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا بل اجاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون
نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا ومع لا يكون النهي عن اكل [illegible] ناسخا واما الاية
الثانية فلانها مخصوصة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ومخصصة
بدلا في الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلانه انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد جاز
ان يكون النبي عليه السلام اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم
الى اخبارهم بذلك من القراين ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث
انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عم
بان القبلة قد استدارت الرابع والخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب
سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع
فيكون جائزا اما الثاني فظ واما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران العزيز

مايدل

مايدل عليه وقد نسخ بقوله تعم فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد
وجوب استقبال بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر
باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل وان فتح هذا الباب يفضي
الى عدم العلم بالناسخ والمنسوخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة
على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعم فالآن
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم
نسخ بصوم رمضان بقوله تعم فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم
شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل
على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية او لا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى
انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم
نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن احتج الشافعي بقوله تعم
ليبين للناس ما نزل وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القران ناسخا
للسنة لكان بيانا لها لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للآخر وانه محال والجواب
ليس في الآية ما يدل على انحصار كلامه عليه السلام في بيان المنزل او ان كل المنزل محتاجا
الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار ومع يجوز ان يكون
بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعم باية من الكتاب العزيز
وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للآخر وايضا فما تقدم من تعين حمل

البيان على التبليغ والاظهار اولى وايضا فالاية انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعم
اليه الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزل الله تعم فيما بعد واعلم
ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس مبينا
وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو متناقض السادس يجوز نسخ السنة المتواترة
بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم
السابع يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي
المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل
عليه من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظ الثامن نسخ خبر
الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا التاسع نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد
وهو جائز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال رحمه الله
البحث الثاني الاجماع لا ينسخ لانعقاده متوقف على وفاة الرسول عليه السلام فلا ينسخ
بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطاء
ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطاء او لا عنه فيكون الثاني
خطاء وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطأ او اجماعا لزم تخطية احدهما والاجماع
عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء بل مبين لزوال
شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس حجة عند نا واما نسخ الفحوى
دون الاصل فممتنع والا انتقض الغرض وكذا العكس لان بقاء التابع مع ارتفاع

المتبوع

المتبوع محال ويجوز نسخهما معا اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى في ان
الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار
اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول لانه
ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عليه
السلم لم يكن بقول غيره ومع نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب
او السنة او الاجماع اذ القياس ليس بحجة على ما ياتي والكل مح اما الكتاب والسنة
فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة حدوث الكتاب والسنة بعد وفاة
الرسول عليه السلم ومع يكون خلاف مقتضاهما خطاء فالاجماع عليه يكون اجماعا على
الخطاء وهو مح لما ياتي واما الاجماع فمحال لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان خطاء وهو
محال وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع
الاول خطاء لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع
الاول ومنافيان له لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان
الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجتمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء
فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجتمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني
فظ لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق
ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان
الاجماع الثاني رفعه ولقائل ان يقول لانم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول
عليه السلم فان الرسول عم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطاء ولا على ضلال ومع يتحقق الاجماع دون

الاندراج قوله ص في اخر الحكم لان لفظ الامر لا ينافيه ولهما ما ذكره من كون التخيير مشروطا
ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا يلزم كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني
ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا
به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء وعلى ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه
مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع
شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا
لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول باطل لان خلاف
النص خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم
كون احدهما خطا الثالثة ان القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند قوم لانه ليس بحجة على ما ياتي
هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المصنف وهو اختيار
واما عند الجمهور القائلين بانه حجة مطلقا فجوزوا نسخه بالنص في حياة الرسول عليه السلام
وبعده بالاجماع لجواز ان ينص على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت
الامة على قولين قياسا ثم اجتمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون
القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه بقياس اخر كما لو اقتضى
القياس حكما مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة للمحل في ذلك الحكم في وصف
بما ينافي ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم
باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو
وصف

وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا
على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف الدال بالفحوى على تحريم الضرب
فرفع تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس
منع منهما المصنف اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى و
لا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى لازم للاصل
فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي
عبد الجبار فمنع منه تارة كما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التخصيص
على تحريمه وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد
التحريمين رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع
لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه
قال رحمه الله البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة
على النص في العبادة الواحدة فعند الحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي واحسن ما قيل
هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثة الاول كون الزيادة هل
يقتضي زوال الحكم شيء ام لا والحق ذلك لانها اقل ما يقتضي زوال عدمها الثاني ان
هذا الزوال هل يسمى نسخا والحق ان الزايل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا
فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان الزايل
ان كان حكم العقل جاز والا فلا لانه لا يجوز نسخ الزايل بالظني فزيادة التغريب او عشرين
لا تزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزايد وعدمه

فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد واجزاء الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد
الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرايض الخمس لتوقف الخروج
عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون
كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا
لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان
تخصيصا يقبل فيه واباحة قطع رجل السارق ثانيا رافعة لحظرها الثابت بالعقل
فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله
اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان الاصل
عدم وجوبه اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان كان اثبات البدل ناسخا فالحكم
بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين فيقبل
فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول
النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما تابع لنفي الركعة
المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد
قبل التحلل لنسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وهما حكم شرعي لا يقبل فيه
خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة رفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم
بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوم
النهار ثم [illegible] بعض الليل فانه رفع حكما عقليا فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات
بدل الشرط يرفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي اقول لما فرغ من البحث عن اقسام
الناسخ

الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسايل الاولى اتفق
الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى وخالفهم الباقون من حيث ان يكون الوسطى
وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على اخر
العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخير عن كونها اخيرة وهو غير لازم لان الشارع
لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختص بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق
انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف
يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم
لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في
العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ
وفصل اخرون فقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط
خلاف ما افادت الزيادة كان نسخا مثل قوله عم في سائمة الغنم الزكوة او زكوا
عن الغنم ان كانت سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكاة وقال القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة
على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا
مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين

على الثمانين في القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصنف وهو
ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل
يقتضي رفع الحكم الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا ام لا
والحق ان الذي يزيلها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت
نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك
الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان الزائل حكم العقل جاز
الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم به البلوى او ان القياس
ليس حجة في الكفارات والحدود غير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو وان كان
الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا للدليل الحكم الزائل
جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب
على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت
نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين
قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فخصوصية كل منهما والعام لا يدل
على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي
فليس نسخا وح يجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين
كمال الحد وتعليق والشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد
من العقل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرايض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا
ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة

كان

كان متوقفا على اداء الخمس وصار متوقفا على اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه
على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان
زيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانون كمال الحد او رد الشهادة معلق
عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم
المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز
بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء
عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان
مقارنا كان تخصيصا له فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب
وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل
اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تأخر التقييد عن وقت العمل بالخطاب حمل على اجزائه
على الطلاقة وانتفاء التقييد والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات
التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فايجاب
قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة واقعة لحظر قطعها الثابت
بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة انا اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا
ثم خيرنا بينه وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا الحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك
الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان
قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه
وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته

مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول
وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول
وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الاخر ثانيا الا انه بالعرض من
حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول
وح يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل الا الى
بدل كان اثبات ذلك التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا
الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين
والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان
لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس
في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتهما بخبر الواحد السادسة لو زيد على
ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلثا لم يكن ذلك نسخا لانه
لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما
لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان
غير انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزايدة والان لا تجزيان الا معها وذلك
تابع لوجوب ضم الركعة الزايدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي
فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع
باثبات الركعة الزايدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد
وقبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين

وكلاهما

وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو
في الطهارة ليس بنسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع
لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه
خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث مبيحة
للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة
قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم
الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه
خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة
رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم
شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال
الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة
فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا آخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر
الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط فهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة
عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر اخر يكون بدلا
عنها اذا لم يقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم
المشروط فح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات
شيء آخر يرفعه فيكون نسخا والفرق محقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين
قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب دون الثاني

قال البحث العاشر نقص العبادة ناسخ للمنقوص وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة
عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد المرتضى تفصيلا فقال ان كان الباقي بعد
النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان كنقصان
ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين تغيير
حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت يفعل عليه قبل لم يجز
فجملة الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان
ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة
لو وقعت اليه لم يجز اما لو اسقط التوجه بالتحريم للاستقبال الى ما كان اولا فهو نسخ
للصلوة ايضا ان لو توجه الى ما كان اولا لم يجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا
لانه لو صلى الى ما كان اولا اجزاه وانما نسخ التعيين اقول اتفق الاصوليون على ان النقصان
من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها
كالواجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا
في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون
موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة
وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد
المرتضى رحمه الله تفصيلا حسنا اختاره المص فقال ان كانت العبادة المنقوص
منها ما لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة
ولم تجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص

من حد الزاني

من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل
الصلوة لانه نسخ للنقص وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث
بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب
عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك
فروع الاول نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان
على الحد الذي كانت يفعل قبله لم يجز وجرت مجرى عدمها فجملة الصلوة منسوخة
الثاني نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ
على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها
كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت يفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال
بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه
اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرنا من انه لو اوقعها
متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة
لانه لو صلى الى ما كان فعله اولا لاجزاه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير
ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المص في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه
بان المقتضي للكل ان كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر
كسائر ادلة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ
اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين
غير جزء من الثلث ممنوع والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع

ويعلم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها مع الزيادة بل لادخال
ما ليس من الصلوة فيها قال رحمه الله البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا
بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة المتاخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر
متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او ابهمه
خلافا للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول
عم او من الامام المعصوم عليه السلم او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فتقول هذا
الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا او بالتنافي في مدلوليهما
مع علم المتاخر وتحقق باقي شرايط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما
بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله الآن خفف الله عنكم فان
التخفيف نفي الثقيل او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع علم
علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ
بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي
قبل الامر والثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة
كذا او يعلق احدهما على زمان معلوم التاخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا في غزاة
احد او نزلت هذه الآية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما نذكره في باب الترجيح
ان شاء الله تعالى ولو قال الصحابي هذا متاخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء
من الماء متقدم على قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس في ذلك مستند

الى الاجتهاد

الى الاجتهاد وبحث قلما يقع فيها الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ وهذا الخبر منسوخ
لانه قد يستند في ذلك الى الاجتهاد فلا يكون حجة سواء ابهم كما قلناه او عين
الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال
ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع
اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف
لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر وليكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب
ويتلوه في الجزء الثاني ان شاء الله تعالى وتقدس المقصد السابع في الاجماع والصلوة
والسلم على محمد وآله اجمعين

قال قدس الله روحه المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول في تحققه
وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور
وهو حجة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد صلعم فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام
فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك
جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وهو يقتضي التعميم ولقوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الخطاء وهو متواتر المعنى ولان
العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته
وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله
تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم

ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا
صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صار مجمعا
جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة
عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلم على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك
اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدال عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول
او الفعل الدال عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر
من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق
كالجنس واضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلف وتقييدهم
بكونهم من امة محمد عم ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود و
النصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان
اجتماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية
وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية
على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح
هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد منع
منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم
في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او الماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق
في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال الآخر وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند
الى الدليل المحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلى الله
عليه وآله

وآخرون سلموا امكانه ووقوعه ومنعوا امكان العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان
كعلمنا بلذاتنا وآلامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي
يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو ممتنع لتوقفه على معرفة المجتهد المخبر عن نفسه
ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذرة
بتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن ههنا
قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلا لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك لا يدفع
الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم
للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما
على راي اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم
وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام
اقوال الغير اليه بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور
الغير الامامية فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وجه الاستدلال ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لما حسن الجمع بينهما في
الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم
اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة

قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين
واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لان الاستدلال به كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا
او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل لاطلاق رتبة
عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطا وفيه نظر لان العدالة لا توجب
العصمة بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوجب امرهم بكل معروف ونهيهم عن
كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطاء لكانوا آمرين
بالمنكر غير ناهين عنه وفيه نظر لانه لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر
امتناعهم منه كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق
الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حيوة الرسول
ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله عم لا يجتمع امتي على الخطاء وهذا وان لم يكن
متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة
في الدلالة عليه مثل لا يجتمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة سالت ربي ان لا يجتمع امتي على
الضلالة فاعطانيها وعم لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا على خطا عليكم بالسواد
الاعظم والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم على ما ياتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عول
الجويني تقريره ان اجتماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة
ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف
لتلك الدلالة

لتلك الدلالة فيكون خطاء فالاجماع حق وان كان الثاني فلذلك لانا راينا التابعين
قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر عن امارة ولو لا الامارة لهم على دلالة قاطعة
تمنع عن مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر لان المنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة
لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك قال رحمه الله ويحكى
الاول باشتراط تبين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملته الدليل الدال على الحكم ولان السبيل
ليس للعموم وكذا لفظ غير ولان مفهومه فيما صاروا به مؤمنين ولان السبيل الدليل
لمشاركته الطريق في الايصال والتجوز فيما اولى من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه
ولان الاية تدل على نقيض المطلوب ان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل
لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع
سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على المباح
فان وجب تناقض والا فالمطلوب قال المرتضى رحمه الله عليه انها تدل على وجوب اتباع
من علم ايمانه لا من يكون باطنه مخالف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم اقول
لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول عليها
فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبين
الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة
الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما
تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه ولا يبقى للاجماع
فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة

الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل
المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان
كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظي غير وسبيل مفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليم (لا يتم ط)
الاستدلال على المدعى لان معنى الاية حينئذ ان كل من اتبع كلما كان سبيل المؤمنين يستحق (كل)
للعقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق (وظاهر)
للعقاب والثاني مسلم نقول بموجبه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين
او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كلما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا
مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر بالله تعالى ورسوله ويتعين حمل الاية على ذلك
لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة
غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك على ان ما يدل (والمراد متابعة سبيلهم)
لنفي الصالحين ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر
سلمنا ذلك لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو
غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجاز اولى من غيره فتبقى الاية مجملة
فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن
حمله على دليل الحكم هو اولى لتحقق المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن حمله على
دليل الحكم هو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما بعض الى المط (موصلا)
فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ هذا الحكم المجمع عليه من دليله
وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس حجة
لان سبيل

لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل على الحكم فالمتبع لسبيلهم يكون
آخذا للحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين
وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما
واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب
اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب
اتباعهم فيه مناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المطلوب وهو انتفاء
العموم وقال السيد المرتضى رحمه الله هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل
المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك
لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق
قال رحمه الله والثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد
منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة ليكونوا شهداء لا يؤثر فيها الصغائر ولان
شهادتهم في الاخرة فالعدالة متحققة هناك والثالث بان الظاهر بعض الامة
فيحمل على المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد
والمعنى يقتضي اشتراط التواتر اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع
في ذكر الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الاية يقتضي
وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد
بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى وان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه
ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على

الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغائر وح يجوز وقوع الصغائر منهم وهي خطأ فيتحقق
جواز اجماعهم على الخطاء ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما يكون في الاخرة
فيكون اعتبار العدالة او العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا
في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها
لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان
فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نم العموم بمعنى كونهم آمرين بكل معروف
وناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس للعموم واما على الرابع وهو الخبر
المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة
القطعية عندهم والمتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر
في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقودان فيما
نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان كل واحد من هذه الاخبار
دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار
لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس
ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطاء كيف
وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن
في الاسلام وهو من اعظم الخطاء وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المص جعل هذا
البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا عن ماهيته وكونه حجة وقول والثاني معطوف على قوله
ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث واما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات
لظهور ضعفه

لظهور ضعفه قال البحث الثاني قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز احداث قول
ثالث للعلم بان احد القولين الاولين حق اذ التقدير ان الامام المعصوم عليه السلام
قائل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث (اذا)
واما الجمهور فقد جوزه بعضهم ان لا يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كما لو ان الجد يعد قول بعضهم
بتخصيصه وبعضهم بمقاسمة الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه الاخرون للاجماع
من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين
المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل او التحريم فيهما او اختلف
بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا منهم حكم وكذا اذا لم يفرق
احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة المنذرجتين
تحت حكم ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم
ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اقول كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي
فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه
احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب
الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام
فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى لا يجوز ذلك مطلقا وهو
مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا
باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قائل بواحد
من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث

اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث
اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد بطلان الثالث
اما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية
مطلقا فقال الاخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز ومثال
الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال الاخرون بمشاركة
الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا
من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل
وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث
الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن
جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعل لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي
مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج
المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله
او بقول الاخر وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان
باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك
مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك
القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بين المسئلتين
في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه والحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل
بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام

في انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل ام لا

امتنع الفصل

امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على
اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم
بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين
فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم احدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا
عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة
الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة
لم يفصل بينهما بل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة وهي
كونهما من ذوي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريقة الحكم كما في منع الشافعي من شرب
النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض
الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا بالاصل السالم عن معارضة
مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل
ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة لان كل حكم قال الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة او يخالفه فان كان الاول وجب
على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو
خلاف المقدر وهو بناء على الخصال المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام
عدم الفصل المذكورة اجماع والفرق رافع له ولا يجوز مطلقا سواء نصوا على
عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز احديهم مخالفته بغير الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق

بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قائل باحد الجمعين فالفرق
دافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه
لجواز كونهم متوافقين فيهما او قائلين بحكم احد المسئلتين دون الاخرى منه قول
المصنف بالجملة مثال للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا للمشتمل على ذلك قال
رحمه الله البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير والاجماع على تسويغ الاخذ
باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما كاتفاق التابعين
على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه واذا اجمع اهل العصر الثاني على
احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين
بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وببقاء الاجماعين وبالمعارضة
بالموت ولانه اذا كان لدليل لم يخف على الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث
بطل بعدم التنازع ولانا نعمل بالاجماع رجالا لله ورسوله والاجماع على تسويغ الاخذ باي
القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق في الجواب المنع من الاجماع
على التخيير فان كل طائفة يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس حجة بل هو كاشف عن كون
قول الاخر حجة لانهم كل الامة ولا يلزم انقلاب الخطاء حقا لمنع فرض موت المصيبين
قبل المصير الحق وقولهم من الاحياء فيجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث هذا جاز
لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق اقول في هذا البحث مسئلتان
الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع
من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجبا الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي

واما اصحابنا

واما اصحابنا فجوزوه عندهم ظاهر لان المعصوم قائل باحد ذينك القولين فمصير
الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك وقع فيكون
جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول صلوات الله عليه في موضع دفنه
ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين عليه السلام في وقته في موضع قبضه صلوات الله عليه
واله واختلفوا في وجوب الغسل من الماء الجنابتي ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع
امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وفي مال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه
واما الثاني فلانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان
الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز احد المجتهد باي القولين شاء واذا اداه اجتهاده
اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان بعينين فيكون الثاني ناسخا للاول
وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه ح والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ
باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا
حصل ذلك الشرط فذلك الاجماع مر وانما هو لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف
وكل واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم ان الاخرى على الخطاء الثانية
اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين
ويكون ذلك اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري
والجويني والغزالي واجازه اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة
لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى
ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك

ضرورة وح يكون حجة لنا وله ادلة الاجماع لها احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع
وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف
اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع
في العصر الثاني حجة على احدهما لتدافع الاجماعين وانه محال الثالث لو كان قول اهل العصر
الثاني حجة لكان قول احد الطائفتين حجة عند موت الاخرى والثاني بطلان
الموت لا يصير الميت محجوجا والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر
الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يمكن القطع بالحكم المفروض وقوع
الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر
لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب على الاول ان الشرط
في الرد الى الله والرسول عليه السلم التنازع والتعدي انتفاء دوانتفاء الشرط
يوجب انتفاء المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله
والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم
من ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمص
لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب
اتباع الاجماع الحداني مشروط بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه
زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا
الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط الاجماع الوحداني به قلت

حجة لكونهم كل المؤمنين وعن الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني

اجماعهم

اجماعهم على انتفاء الاشتراط الجائز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع
من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة يزعم ان الحق معها وانه
يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفيها كما تقدم وعن الثالث انا نلتزم
بموت احدى الطائفتين بقاء الاخرى حجة قول الباقين لانه لا اجمع تحت ادلة
الاجماع والموت اذن كاشف عن صحة قول الطائفة الباقية لا انه مصحح له فان
قلت يجوز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين صوابا قلت لا نم جواز
موت المصيبين باجمعهم بل نصر بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم
لدليل مجوز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث
قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم
على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال كما تقدم
قال رحمه الله البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار الثاني كل الامة وكذا اذا
كفر احدهما او رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا فيجوز تعاكس الطائفتين في
القولين عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر ليس شرطا لعموم الادلة ولعدم انعقاد
الاجماع فعل الاجماع بخبر الواحد جائز يوجب العمل به لحصول الظن معه اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى انه اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في
المسئلة بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب
الاتباع اما على قولنا فلوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور
فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما

لو شرط البحث والتامل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع م

كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم
الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة
الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس
الطائفتين المنقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان يقول
الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظ لان المعصوم في
احديهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه
الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع فيه وتردد بعضهم
في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطية كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل
فمن اجاز جوز التعاكس في القول ومن منعه منعه الثالثة انقراض اهل العصر اعني
المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فلان
الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجتمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا
واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب
الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا لكون
اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمان الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون
وح يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم ولا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام
في التابعين كالكلام في الصحابة فان لم ينقرض التابعون حتى تحدث من تابعي التابعين
مجتهدون لا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد
ما دام حيا يكون مستقلا بالبحث والنظر والتامل والفحص عن ادلة الاحكام فربما تغير

اجتهاده

اجتهاده ورجع من قوله الى غيره فلا يستقر له قول الا بعد وفاته والجواب ان النظر
والتامل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف اما مع تحقق الاجماع فلا لان
الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد
حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنع جماعة من
الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا
للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه
قياسا على السنة الجامع تضمنه دفع الضرر المظنون قال رحمه الله البحث الخامس
قول البعض وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد
او بقاءه لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع عن اظهار معتقده او انتظار
وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار
او اعتقد انه صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بجريان العادة
بالانكار او اظهار ما يعتقد وبدله من القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا
لاشتهرت والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف
له مخالف فانا استدل اهل العصر بدليل او ذكر تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال
باخر او ذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاول الاول لفظا مشتركا باحد
معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث مشتمل على
مسايل مشتركة في انها ليست اجماعا وا دخلت فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسايل
مشتركة في انها اجماع ولهذا جعت عنه وهي ثلث الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولا كان

الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا هل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي
لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه
حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا
وحجة والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم
بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده
في المسئلة او انه اجتهد طاداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار
لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل المانع منعه من اظهار
مذهبه من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة
اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار
فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطاء لكنه من
الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت
عن الانكار اعم من الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من المخالفة
والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت
قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة
زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن
هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف
القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان

العادة

العادة بذلك وايضا فاللازم من حجته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم
خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقادهم
واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف
له مخالف والجواب المنع من ذلك واحتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم
يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ننكر فلذلك
ولا تسكت الا للرضا فيكون اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقيق
ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة
اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال ظهور المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه
فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويل الاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال
باخر او ذكر تاويل اخر الحق نعم اما الدليل فظ لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون
ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان
اجماعا واما التاويل فلانه لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل
السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من
التاويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا
للاول فاتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه تخطئة اجماعهم السابق
فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على
المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل الاول وهو ممنوع لو تحقق

دخول

الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك
في كلا معنييه لا يقال انه يجوز ان يكون الشارع تكلم باللفظ المشترك مرتين
وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد
على خلافه قال رحمه الله البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ الرسول صلى الله
عليه واله الكساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك
على خير والخطاء رجس فيكون منفيا ولقوله عليه السلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها
من الوحي وهم عليه السلم مهبط الوحي منهم وفيهم وملازمتهم لهم واخذ الدين حقيقة
عنهم وافعالهم كذلك ومعاشرتهم لذلك من غيرهم فهم اعرف بالاحكام ونفى الخطاء
ابعد وحمل الاية على الزوجات باطل لمخالفة الخبر المتواتر من لف الكساء ولانه لو كان كذلك
يقال عنكن ولان نفي حقيقة الرجس تقتضي نفي جزئياته اجمع خصوصا مع تاكيد
التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محل سوى
المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت اجماعا
اذ لا قائل بقصره على الزوجات اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلم حجة
عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى

ذلك بلفظ

ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان
بلفظ الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم
لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسم
الشامل لهم تعظيما لشانهم والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان
بلفظ التطهير الدال على تنزههم عن كل دني وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا
والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين
لان النبي صلى الله عليه واله لما نزلت هذه الاية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم وقال
اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال
لها انك على خير ولان لفظ انما للحصر على ما تقدم فظاهر الاية يدل على انه تعالى ما اراد
ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مراد الاية نعم يريد اذهاب الرجس
عن كل واحد فيحمل لفظ الارادة على المجاز وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب
له واطلاق لفظ السبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة
فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلم فحمل الاية على غيرهم خرق الاجماع والخطاء في الحكم خطاء
ورجس فيكون منفيا عنهم عليهم السلام الثاني النقل المتواتر من قوله عليه السلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان
متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بها الذي يتحقق معه نفي
الضلال المؤبد فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو

في عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من غيرهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلب الثالث اهل البيت عليهم السلام اعرف من غيرهم بالاحكام لانها مستفادة من الوحي وهم مهبط الوحي ومنزل الرسالة فيكونون بعيدين عن الخطاء
النبي صلى الله عليه وآله منهم وفيهم ومعهم ملازمون له ويشاهدون افعاله ويسمعون اقواله ومعاشرون ومجاورون وغيرهم لا يشاهد ولا يشاهد افعالهم واحوالهم ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض على الاول بان الآية ظاهرة في ازواجه لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد فلا احتجاج به وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن يخالطنه في معظم الاوقات والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه بلف الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى بل عدله عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالآية يجب ان يكون معصوما على ما تقدم والزوجات ليس معصومات اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا لان نفي الرجس عمن ذكرناه ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم ان لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق فيثبت المطلوب

وأما للعهد

وأما للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها ولو ثبت شيء من جزئياتها لاستحال انتفاؤها لان وجود الكل بدون جزئه فانه محال وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر فقد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضلهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تكميل المؤمنين والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اومن المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما هي لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الامور بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول انما هي للعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية كما قال امير المؤمنين علي عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب قال رحمه الله البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله عليه السلام وحجة مالك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المطلوب اولا ولنفي ولا لنزاع ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثة او الشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا الى قولهم فلو كانت خطاء لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم فيهم اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل المدينة

ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين فيهم كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل اتفاقا احتج مالك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من جهة يعول عليها سلمناه لكنه خبر واحد فلا يتمسك في العمليات سلمنا لكن لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه عليه السلام ويكون المراد بالخبث الكفار والمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكون الخطاء خبثا خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين واهل العصاة والشر بها الى آخر اعمارهم والحق ان الخبر انه هو فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه واستيطانها لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حق وحجة عندنا لان امير المؤمنين عليه السلام فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطاء الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اولى الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت مال المعتضد بالله عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق وهو منقول

عن احمد

عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع انما يكون حجة لو اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين بمعصوم وبعضهم الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال ان يكون من العوام المكلفين بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين مرتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثر على خلافه احتج الاولون بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه كان الاقتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلى علو شرفهم لمصاحبته لا على ان اجماعهم حجة ويحتمل كون المشافهة بالخطاب في زمانه اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاؤا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاقتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سئلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال سئلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن مذبح الولد فاشار الى

الى سبق من اباه السلل نحو انه فبايعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظاهر فيه
نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل
القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسئلة بل لم يكن بعد اجماعهم
على خلاف ما افتى به التابعين بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نم
ان جميع مجموع الصحابة الحق الا التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليس
معصومون فجاز عليهم الخطاء في رجوعهم والحسين ع من سادات الصحابة لا من التابعين
ولا سائلي بل نقول الامامية ان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة
والقول المخالف لقولهم باطلا **قال** رحمه الله البحث الثاني الاجماع انما هو حجة عندنا
لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها
حجة لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين
من اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك
باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم من الاجماع يتوقف على كفرهم فيها فلو اثبتناه
باجماعنا خاصة دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من علامة بعض المؤمنين
فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد ولا الاثنين
لان من علامة بعض المؤمنين فيصدق عليهم مع خروج الواحد ولا الاثنين كالاسود
ولتعذر العلم بالاجماع والاول جاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم
اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل
القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل

في المخطئين

في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم
حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم
في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم
عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور
فقالوا لا يخلو اما ان يكون مخالفته موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان
الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين ح فيتناولهم ادلة الاجماع
فلا يكون حجة والحق ان يقال منعنا من خطاء كل واحد من شطري الامة في مسئلة
لم نعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والمسئلة الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين
قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون
احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين
كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره وبانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين
لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات ههنا بانتفاء مخالفة
واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة
كيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل
وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال هو ليس
كله اسود ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين
فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني
ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين ح وانحصارهم وضبطهم **قال** رحمه الله

البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا لكان خطاء والقايلون بجواز المخالفة
وقوله البحث عن الدليل وبيع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل
وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون ظاهرة فينعقد الاجماع عليها ولا يجب
من موافقته الاجماع لخبر صدوره عن خلاف الا ابي عبد الله **اقول** اكثر الناس على انه لا يجوز
حصول الاجماع الا عن دليل وامارة وقال قوم يجب صدوره عن التجنب والاتفاق احتج
الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء لقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض
المصنف في النهاية بان المراد من الخطاء ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو
ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله وان كان عبارة عن ان قولهم بغير دليل حرام
فهو المتنازع فيه وفيه نظر فان المراد من الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع
فيه للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا واحتج الخصم
بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى
للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم
على جواز بيع المراضاة واجرة الحمام عن غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب
عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم والعلم
وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه
من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان
عن دليل انما لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق

الاجماع

الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم
على ذلك بل غايتكم ان يقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك
لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما اليكم لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء
عن نقلهما بالاجماع عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم
ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن مأخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة
من قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود بن جرير الطبري وجوزه الباقون
اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل
قطعي واما داود ومن وافقه فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف
دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد
على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة
جاز ان يكون ظاهرة فيجتمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية
على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري
ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر
والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك
من حيث انه لا بد للاجماع من مأخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فيتعين هو لذلك
قال رحمه الله البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول عليه السلم
الى يوم القيامة والا لانتفت فائدته ولا قول الكفار لان آية المشاقة دلت على اتباع المؤمنين
وكذا الاخرى لان لفظة الامة تنصرف الينا ولا قول العوام لان قولهم لا لدليل فيكون خطاء

فلو كان قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء ولا يقول المجتهد في فن فيما
اجتمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول
الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامى ويعتبر قول
الاصولى المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطاء و
الصواب اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله من زمانه الى يوم القيمة
لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع والترغيب الاستدلال به وذلك الاستدلال
ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز ان
يجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف المقتضى للاستغنا
عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظ لان الاعتبار انما هو
بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره لرسوله كان الغير مسلما او كافرا واما الجمهور
فلان اية الشاهدة دلت على وجوب اتباع المومنين وسائر الادلة دالة على وجوب
اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا العرف قبل اتباع النبى صلى الله
عليه وآله فيجب حمل اللفظ عليه ولا يعتبر قول الكفار لخروجهم من المومنين
والامة اما العوام من المومنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم
في الاجماع قال القاضى ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المومنين
او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل و
لا امارة فيكون خطا فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالفين لهم خطا لزم
تخطية كل الامة في مسئلة واحدة وان كان الخطا من وجهين فان خطا

العوام

العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطا المجتهدين
في عدم اصابتهم حكم الله والحكم فيها بخلافه والاصح واعلم ان من يجوز احداث القول
الثالث ويزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة يمنع من استحالة
اللازم ويلزمه تخطية كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا
فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد
في غيره مثلا اعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسايل الكلامية ولا عبرة باجماعهم
في مسايل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد منهم عامى بالنسبة
الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع
واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير معتبر
لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها وانما ادرك معرفة صحتها من سلمها
كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد فان
خلافه معتبر في المسايل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا للقوم لانه متمكن
من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتميز بين الصواب والخطا من الاحوال فيجب
اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال رحمه الله البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر
في المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المومنين
واحتجاج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل
العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطاء وكالم يخف عن الصحابة وبان اجماع
الصحابة على ان الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع

بموت واحد وانتم لا تقولون به وعدم الضبط لا ينافي الغرض لانا فرضنا الاجماع
وظفر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم مخصوصا ولم يقع في زمن الصحابة وبان
الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد
التواتر اما عندنا فظ لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر
واما الجمهور فلان ادلة الاجماع يتناول المومنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر
حتى لو بلغ المومنون والعياذ بالله تعالى الى الثلثة او الاثنين لصدق عليهم المومنون
والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصروا في واحد هل يكون قوله حجة قال
قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال اخرون
لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا اصحابا
بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري ومتابعوه نعم وانكره الباقون
وهو الحق اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف
واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المومنين فيجب اتباعه عملا
بمقتضى اية المشاقة واحتج المخالف بوجوه الاول ادلة الاجماع انما يتناول الصحابة دون
غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب
وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المومنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المومنين
فلم يتناوله الاية الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله لا يجتمع امتي على الخطاء
واما الثاني فلاصالة عدم حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة الثاني الاجماع

لا يتحقق

لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم
وهو انما يكون في زمان الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض
ومغاربها الثالث اجماع من بعد الصحابة ان كان لا لدليل كان خطاء وان كان لدليل
فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون
طريقا لاجماع الكل والثاني ايضا باطل لانه لو كان هناك نص لما خفى على الصحابة ولكانوا عاملين
بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاءه الرابع الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة
لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع الباقون عليها كان اجماعهم حجة خرجت
عن كونها محلا للاجتهاد فيتعارض الاجماعان والاصح والجواب عن الاول انه لو صح لزم
من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الآيات المذكورة ان لا يكون اجماع
الباقين حجة وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة المشافهين
بالخطاب مات قبل وفات الرسول م والاجماع لا يعتبر بعده على ما تقدم فلا يكون
حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتموه ينافي ما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام
في كونه حجة اما ان يكون متحققا وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص
او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة
معهم الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض اخر من الصحابة
وعن الرابع ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال
شرطه قال رحمه الله البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك
فيه به كالامامة وما لا يتوقف جاز كنفي ثبات حدوث الاجسام بل لا امكان الاستدلال

علم وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر العالم به وهل هو
حجة في الاراء والحروب الاقرب انه حجة لان غيره سبيل المؤمنين وهل يجوز
خطاء بعض الامة في مسئلة والاخر في اخرى اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطى
في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول الاخرين
بالعكس لاستلزام تخطئة كل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطاء كل الامة والمخطى
هنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد في حكم اصابته في الجميع وهل
اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم
عن الامة وعن المؤمنين ومنع اخرون لان وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم
ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذا لم يكن
عدم العلم به خطاء **اقول** هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل
ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا
عالما مرسلا للرسل وصدق الرسول ع لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول
الرسول ع اما حكاية لكلام الله تعالى واخباره بكونه كالامة كالايات المتقدم ذكرها او مثل
قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه
او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة فلو استفيد العلم بصدقه
المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقف على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمته
من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بحجية الاجماع عليه ولم يكن الفطرة قاضية
بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع

نعم وصفاته

نعم وصفاته وبرسالة الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة
ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول ع كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث
الاجسام وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب
بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد ان يكون في جملة
المجمعين ومخالفته محرمة ولان غيره غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية وقال
اخرون لا لان حال الامة لا يكون اعظم من حال الرسول ع مع انه كان يراجع في امثال ذلك
وهو ضعيف لان مراجعته لتحقيق امره وتاكيد طلبه لا للمخالفة وهل يجوز ان يخطى
احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى
ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق
انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه الخطاء اصلا
واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطاءهم وان كان في مسئلتين فانه يخرجهم
عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو قولهم بنقيض الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة
وجوز بعضهم لان الخطاء ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها
والمخطى في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في
حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطى في توريث
العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث والشطر
ان متفقان على نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة
واحدة كذا اما اتفاق الامة على الكفر فمحال عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود

في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم
من امة محمد صلى الله عليه واله والعصمة انما ثبتت للامة والمؤمنين ومنع اخرون
لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود
سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه بعد
اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل الظاهر مشروطا بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب
الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامور به سلمنا
لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز خلوهم به وان كان واجبا
عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في
الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده لا نزاع فيه وهو ممتنع
والتكليف بالممتنع وانع واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به ما لعدم تمكنهم
منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمثله
او عدمه وكون البناء على لونا حقيقيا او تخييليا فهو جائز لان عدم العلم بذلك ان كان
صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور وان كان خطاء كانوا مكلفين بالجميع
النقيض خلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلهم فيجب
اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم
بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم خارجا عن اعتقاد نقيض الواقع
اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة على الخطاء وهو الجهل المركب
قال رحمه الله البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام

كان جاحده

كان جاحده كافرا او الا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا
لا يتاتى على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع فلا يكون عن اجتهاد وجوز
ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا
الا انه لم يقع لان اهل الاجتهاد اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ولم يتطرق
التجويز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه الخطاء على احد الاجماعين **اقول** اختلفوا في
جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنع اخرون لان ادلة الاجماع
ليست مفيدة للعلم فما يفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وانكار الحكم
المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي
لا يتحقق بعضها الا كان يجب على الرسول صلى الله عليه واله ان لا يحكم باسلام احد
حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعترف هو به ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون
فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد
التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا
التمثيل نظر فان العبادات من فروع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه
الاجماع فلو كان جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة
الى المجمعين حجة يحرم مخالفته فان الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا
لهم فوجب اتباعه للاية وانكره الاولون لجواز القول بخلافه بما اقتضاه الاجتهاد عند
ظهور وجه اخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق
الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال شرطه فهذا

الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد ولان قول المعصوم
معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع اخر يخالفه
وقال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرء عليه
اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فابتاعه واجب
في كل الاعصار امنا من وقوع هذا الجائز وصغر البا قون واما اصحابنا فظ لان المعصوم
داخل في المجمعين والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطاء بعض الاجماعين
وهو محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال الى اجماعهم
على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه شرطا بعدم ظهور وجه نقيض خلافه
قال رحمه الله المقصد التاسع في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث
الاول اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات
ضرورية ثم يعرض لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب والتصديق او التكذيب
فتذكر هذه الاعراض عند اشتباه التي كيب الخبر بغيره من انواع التي كيبات كالاستفهام
وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشياء
على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق
والكذب وبالمجاز على غيره كقوله يخبرني العينان ما القلب كاتم اقول الكلام في الخبر
تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو مطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس
بامر على اخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول
من الاشارات والدلايل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منهما معنى الخبر ومنه قول الشاعر

مجخرني العينان ما القلب كاتم ٥ وقول الاخر وكم بظلام الليل عندك من يد تخبر
ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء هي بن العربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب
الى صلح ٥ وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ
الخبر كما لو قيل اخبرني فلان وانا اخبرت فلانا ومجاز في الثاني لصحة نفيه عند الاطلاق
واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بعزل
الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه ايات المجاز وقيل بل هو مشترك بينهما
وهو باطل لما ذكرناه ولو جاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام
اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف
لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا مركوزا
في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه
ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك
كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى تعريف هذا ان كان الخبر عبارة عن الحكم
المذكور كما ذكره المصنف وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق
اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية
الخبر قد تعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب
وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار
بكون الخبر صادقا او كاذبا فيذكر في تعريف التركيب الخبري عند الالتباس بغيره من انواع
الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد

الاستفهام او يقول انت قلت كذا او يريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل
التنبيه لما هو معلوم الماهية لا تعريفا لتميزه عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشيا
اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا
حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه
الدور لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق
الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع المطلق الخبر فيتوقف معرفة
كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على شيء منها
دار هكذا قيل وفيه نظر فان لمانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل هي
انما عرضا ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه غير جائز غير مستلزم للدور
سلمنا لكن لا نم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما
بوجه ما من غير معرفة جنسها ثم ينتقل الذهن من الرسم المولف منهما الى معرفة
وقيل المراد بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف لها معناه فلا دور وقوله ظ
ومعاني هذه المفردات ضرورية مدة الحكم والنفس والامر والايجاب والسلب قال رحمه الله
البحث الثاني قال السيد المرتضى رحمه الله لا بد في كون الصيغة خبرا من قصد
المخبر لصدوره عن الساهي والحاكي والنايم والمجنون في الامر كقوله تعالى والجروح قصاص
والاقرب خلافه لانه لفظ وضع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ
وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطاء لان تلك
الصفة ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي

اقول ذهب السيد المرتضى الى انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا
من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على
ذلك بان الصيغة المذكورة قد توجد ولا تكون خبرا اما لصدورها من غير قصد
اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم والحاكي خبر غيره
او من قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص
وقوله ومن دخله كان امنا او في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وانما
تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح
وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها
على الخبر الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر
بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان
الى ان للصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وهي الخبرية وهو باطل لان
تلك الصفات ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة
وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطل الشرط
وقد تقدم القول في ذلك بمباحث العلم قال رحمه الله البحث الثالث اذا قلنا
زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لما دخل
الكذب في جنس الخبر ثم هذا الحكم ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت
الجاحظ واسطة كقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وكان المخبر عن الظن
لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة لان افتراء الكذب

غيره ويمنع من علم الوصف في الظني والجاحظ بنا ذلك على مذهبه من ان المعارف
ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال
محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا
في احد الخبرين دون الاخر اقول انا اذا قلنا زيد قايم مثلا كان مدلول هذا القول الحكم
بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام
لزيد في نفس الامر فلو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول
كان زيد قايما وح يمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم
وهذا نظير للمنع من المقدمة الاولى ثم ان الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق
مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف الدليل فيها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة
ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم بدح لا يتحقق للخبرية نعم يتحقق فهمه ثم الخبر بقيام
زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قايما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا
كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة يمتنع الجمع
بينهما والخلو عنهما لترددها بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه
زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى
حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوة نفسه
اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك مستلزم
لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب
لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار
بناء

بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم انه ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق
بذلك ذما ولا صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال انه فيها لا يقال انه
صادق ولا يستحق بذلك مدحا ولا لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة
المذكورة في الاية وهي اخباره حالة الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق
لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي
هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومنحصرا تحته فان الكاذب اعني غير المطابق
ان كان صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان جنونا واجيب ايضا
بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنايم اذا صدرت عنهما
صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه انحصرت صيغته
الصادرة عنه في الكذب وصورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة عنه حالة الجنون
وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن
مطابقا وعدم وصف الصدق ان كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون
مع علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب
لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم
ان ابا عثمن الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه
من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم
فغير العارف يكون معذورا لخفي جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف
الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بما هو غير مطابق

وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا كان مذموما
والتقدير انه معذور وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي
كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان
ان محمدا عليه السلم ومسيلمة لعنه الله صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة
اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا
لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد عليه السلم ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف
الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا
لان محمدا صلى الله عليه واله صادق دائما وليس بكاذب وان كانا خبرين بحيث
يجري الاول مجرى قولنا محمد صلى الله عليه واله صادق ومسيلمة صادق كان الاول صادقا
والثاني كاذبا وبالعكس في الثاني قال رحمه الله البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه
او كذبه او يحتمل الامران فالاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة
واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا وخبر الله تعالى وخبر رسوله
صلعم وخبر الائمة وخبر الامة والخبر المتواتر معنى والخبر المحتف بالقراين والثاني
ما علم منافاته للضروري او الكسبي وخبر قول لم يكذب انا كاذب لان الخبر والمخبر
عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي للدليل القاطع
اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم
الى الصادق والكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما ولنقسمه
اخرى باعتبار تعلق علمنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم
الصدق

الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه اولا والثاني
اما ان يعلم كذبه اولا اما الاول فلما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما
وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون
العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري
قد يكون مستفادا بنفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين
وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بداهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء
او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا
لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق
الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط
في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر
لما ياتي من افادته العلم الضروري لان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفسه الامر كما تقدم
بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون
للخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث والباري تعالى واحد ومحمد رسول الله
وقد يكون وهو خبر الله تعالى لانه لا يعلم الا من خبره كالخبر عن امره بالملائكة بالسجود لادم
عليه السلم وكذلك خبر رسوله عليه السلم وخبر الائمة المعصومين سلام الله عليهم
وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال
مقدم على العلم بالمخبر به عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر
معنى والمحتف بالقراين مكتسب منهما كما قلنا في المتواتر لفظا واما العلم بكذب

الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر
عنه كما قلنا في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول
كلما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول القايل اسا(و) الجزء او اقل منه
والنار ليست حارة او باردة والثاني كل ما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم
بالاكتساب منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة او بالاكتساب فالاول مثل ليس كلما ليس بجار فهو
ليس بناء فان مدلول هذا القول ينافي قولنا كلما انه حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست
معلومة ضرورة بل من حيث انه مناف لعكس نقيضه اللازم له ومنافاة اللازم للشي مستلزمه
لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما ليس بحادث ليس بجسم ومن هذا القسم اعني المعلوم
كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كاذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار
الماضية وقد فرض صدقه فيها فالاخبار عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله
انا كاذب وهو صح لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان
خبرا عن نفسه لزم تاخر الشي عن نفسه وانه صح وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره
المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو مثل بصيغة الماضي
كان اولى لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قطعي سمعي لا يحتمل التاويل
والا لزم الكذب على الشارع فان احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك
المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات واما ما يحتمل التاويل على بعد فالحق يحكم
بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصحح الكلام معرض دون التاويل البعيد
والحق هنا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا لا مكان

جوز

قبوله التاويل وان كان بعيدا غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره
وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا **قال** رحمه الله البحث الخامس انكار
السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزم
على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا افتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال
ابو الحسين والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية
كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون المخبر عنه هذا فيجب كونه صدقا وهو
ضعيف لان المقتضي لحصول هذه الاشياء العلم والسيد المرتضى رحمه الله
توقف في القولين **اقول** الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم
ان لفظ المتواتر عبارة عن مجي الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة
عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد
وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل
العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الى الحد المذكور وهو يشعر بان افادة العلم بسبب الكثرة
فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم
ليس بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل الا بالعلم
فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا بل على مدلول الخبر فان حصول العلم
ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسايل الاولى في افادته العلم بمخبره وذلك
مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به

غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة في زماننا
ومنع فيما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة
فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين
والانبياء عليهم السلام مثل عيسى وموسى ومحمد صلوات الله عليه وآله والملوك
الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو فانكار العلم
بذلك نقيض انكار العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك
كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين
حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك والا لانقلب
الجائز ممتنعا وانه محال ومع تجويز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب انه
التشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد
لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب
الجائز ممتنعا لان المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدمه خبر المجموع
واحدهما غير الاخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون
متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري
وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف
السيد المرتضى في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر
والاستدلال والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان العاريين عن اهلية
النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات

نظرية

نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه وان يخبروا
عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فتعين
كونه صدقا والا ارتفع النقيضان ومتى اختل شي من هذه المقدمات لم يحصل العلم
بمدلول الخبر وكل علم يتوقف حصوله على مقدمات نظرية فهو نظري وهذه حجة ابي
الحسين والجواب حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات
بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شي
من هذه المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول
العلم لنا بالمخبر عنه لسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات شرط النطق
بها وقوله ضعيف لان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم
انما يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الانتقال من المعلول الى العلة
قال قدس سره البحث السادس شرطه في العلم استغناء واضطرار اعني الشايع
لاستحالة تحصيل الحاصل او شبهه وتقوية الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع
او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى رحمه الله وهو
جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك
ولا يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبره وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث
اعتبر اثنا عشر عدد النقباء ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون وللاخرين حيث اعتبروا الاربعين لقوله ومن اتبعك من المؤمنين
وللقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله واختار موسى سبعين رجلا وللاخرين حيث

اعتبروا ثلاث مائة وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الصنا بط فى ذلك كله ولا نشرط
ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم فى الدين خلافا لليهود ولا فى النسب
ولا وجود المعصوم خلافا لابن الى اوندى والمتواتر معناه يفيد العلم بامر مشترك
تدل عليه الجزئيات المتواترة احادا بالتضمن **اقول** من جملة احكام التواتر العلم
منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران ان لا يكون
عالما بمدلول الخبر اضطرارا لكن اخبر عما شاهده لانه لو افاد ذلك الخبر علما لكان
اما غير العلم الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال
ايضا ولا يجوز ان يكون لتحصيل العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري
يستحيل ان يتقوى بغيره وغير نظر الملحق لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل
بالخبر علم مغاير للاول لجواز ان يخالفه اياه بالنوع وان ساواه فى التعلق بالمعلوم
ومن استحالة تقوية الضرورى بغيره والثانى ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول
شبهه او تقليد للسامع يوجب اعتقاده نفى موجب الخبر او مدلوله وهذا الشرط
اخص باعتبار السيد المرتضى رحمه الله وتابعه على ذلك محقق الاصوليين
وهو الحق وبه يندفع ما به قد احتج المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على
انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه واله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح
الحصى وما احتج به مخالفونا فى انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة
وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم فى العلم بها لانها كانت الاخبار المتواترة بوجود
البلدان النائية والقرون الماضية والتالى باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة
فقال

فيقال فى الجواب ان شرط افادة التواتر العلم هو عدم السبق بالشبهة او التقليد
المذكورين حاصل فى الاخبار عن البلاد النائية والقرون الخالية للكل فكان العلم شاملا
للجميع بخلاف معجزات رسول الله والنص على امير المؤمنين عليه السلام فان الشرط
المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لان اسلافهم
نصبوا لهم شبها تقررت فى اذهانهم تقتضى اعتقادا منافيا للاخبار المذكورة
فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثانى فامور
ان يبلغوا فى الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب ان يكونوا عالمين بما اخبروا
به لا ظانين الثالث ان يستندوا فى علمهم بذلك الى الحس فلو اتفقوا على الاخبار
بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين و
الواسطة فى ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة
لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد
بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون
عن الواسطة الى المخبر اخرا والواسطة الطبقة التى بينهما وقد يتحد الواسطة
وقد يتعدد فيشترط فى كل واحدة ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم بما ذكرناه ان
استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهدين
طبقتان اخريان ومع ذلك لا يكون الشرط عاما فى كل متواتر ولا فى مطلق خبر التواتر فان
ما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة ولا
يشترط عدد مخصوص فى افادة العلم قال الاكثرون لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم

مخبر بها تارة ويتخلف عنه اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضى ابو بكر يشترط ان يكونوا
زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة
عدول صادقين العلم والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم فى بعض
الصور دون غيرها لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من
اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما
بطلان التالى فلانه يستلزم استغناء القاضى عن طلب مزكى شهود الزنا لانه
ان افاده خبرهم العلم بالزنا حكم به وان لم يفد علم كذبهم فيحدهم للقذف وهو باطل اتفاقا
وتوقف فى الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادة العلم
ولا على عدمها فوجب التوقف واعتبر اخرون اثنى عشر عدد نقباء بنى اسرائيل لقوله تعالى
وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا اختصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل
العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم
بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت فى الاربعين وقال اخرون سبعون لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما كان كذلك ليحصل اليقين بخبرهم
اصحابهم بما يشاهدونه من المعجزات وقال اخرون ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل
بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرونهم من معجزات الرسول صلى الله
عليه وآله وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم
معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا لا وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد
ولا يحصرهم

ولا يحصرهم عدد وهو باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او ما جرى مجراه
لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول
بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم فى الدين
خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم
خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم فى النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه
مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم فى المخبرين خلافا لابن
الراوندى لتحقق العلم بدونه واما المتواتر المعنوى فقد عرفت انه عبارة عن اخبار
جماعة بلغوا فى الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة
مشتركة فى معنى كلى وان كان واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلى المشترك
يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دال عليه اما تضمنا او التزاما
كما روى واحد ان حاتما اعطى واحدا القاموس الابل والاخر انه اعطى واحدا مائة
من الخيل واخر انه وهب واحدا مائة من العبد وهلم جرا فان كل واحد من هذه
الاخبار لما كان دالا على سخاء حاتم كان سخاوه متواترا **قال** رحمه الله الفصل الثانى
فى الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان البحث الاول اخبار الله تعالى صدق
وهو ظاهر عندنا لان الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر
عنه واستدل الغزالى بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل الكذب لاستحالة الجهل
عليه ضعيف لان النزاع فى الكلام المسموع ومنع الملازمة بين استحالة الجهل
واستحالة الكذب وخبر النبى صلى الله عليه واله صدق لان المعجزة

دلت على صدقه لا انه الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى
شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحتف
بالقراين العلم للتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطا لجواز عدم بعض الشرايط
خصوصا مع عدم الضبط لهذه الجهات في العبارة اقول لما فرغ من مباحث خبر المتواتر
شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب لان الكتاب وذلك
قسمان الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا و
اختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل
قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى
فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصـ
هنا وهو ان كلام الله قايم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القايم النفسي الذي
يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر
يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام
المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا بالكلام
النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا
لكن لا نسلم ان الكلام النفساني يستحيل فيه الكذب والملازمة بين استحالة الجهل
واستحالة الكذب غير ظاهرة وما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص على الله
سبحانه وتعالى محال الثاني خبر الرسول عليه السلم صدق لان المعجز الذي ظهر على يده
مطابق لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله فهو صادق قطعا

لان تصديق

لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه لانه لو جاز اظهار المعجز على يد الكاذب لزم
الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعالى منزه
عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق
والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز
على يده واذا جاز ان توجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد
منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم
لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره
وتصديق الكاذب واغراءه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم
في مسايل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده وقد يحتف بقراين بحيث
يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا
انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند قراين امور خارجة عنه كمن اخبر
عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم وخروجهم عليه واجتماع
ونعشه وقسم تركته وصلاح ابوابه وتسويد حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر
لذلك مكابر واحتج الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل والثاني باطل فانه قد يظهر
خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القراين المذكورة بان يكون
قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر لا نسلم ان فيه
انه لم يحصل شرط افادة العلم من كثرة القراين واحوالها التي قد تختلف خصوصا
مع ان تلك الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط

فيها حصول العلم عند تحققها كما قلنا في المتواتر قال رحمه الله البحث الثاني انا
نافي مخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهية او بالاستدلال كاذب
قطعا وكذا قول من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة
لا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبار يستحيل وروده
عن النبي صلعم الا ان تقبل تاويلا قريبا ولا يجب كون الخبر الذي متوفر الدواعي على نقله
متواترا اذا حصل خوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن
الرسول صلعم لقوله سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب في غيره والا
ففيه وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها الى النبي صلعم ولا يقع من السلف
تعمدا بل ربما نقل الخبر بالمعنى فبدله بما توهمه مطابقا او نسي البعض او اسند اليه
فتوهم انه صلعم قاله او اهمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس اقول لما ذكر
الاخبار المعلومة الصدق شرع في الاخبار المعلومة الكذب وعدها امورا احدها ما في مخبره
اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا
مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجايع انت
شبعان او انت تجامع او لمن يعلم شيئا انت جاهل به او بديهيا مثل الكل مساو للجزء والثاني
مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها
بالكذب واقعا وهي الاخبار السابقة على قوله لما كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز
ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه بالضرورة الوقوع سواء كان
وجودا في قولنا في مخبره وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما

ومثل

ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي صلعم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها
عندنا عن الامام لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة لتاويل قريب
جاز صدورها عن النبي صلعم ويكون المراد منها خلاف ظاهرها ولو لم يكن قابلة الا على
وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه
وان بعد اما انا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي
اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة
بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم
او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه
من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود
الصارف عن الاخبار به كما يقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين عليه السلم بالامامة
مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يعرفون وقد وقع في الاخبار المروية
عن النبي صلى الله عليه واله ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه صلعم من قوله سيكذب
علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه
من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في غيره وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه صلعم تحقق
المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه صلعم الى هذه الغاية
لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده
في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه واله ما يستحيل صدوره
عنه صلعم واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله صلعم سيكذب علي وقد بينا

انه غير جائز على انه قد وقع الكذب عليه واله وسلم لم يلزم منه صدق ما يستحيل صدوره عنه
عليه السلم لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول عليه السلم مع كونه صادقا في نفسه
وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه عليه السلم مما يدل على كونه تعالى جسما وفي جهة
والدواعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم من يروون عن نعماء عند الجهمية وابراهيم
النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة يوجب القدح في الصدر الاول وذكر الاولى
لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول
عليه السلم بلفظ اخر توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه انسي لفظ الخبر لفظ يصح الخبر عند
تحققها ويفسد بحذفها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي عليه السلم ودني ذلك فاسنده
اليه عليه السلم توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول عليه السلم وهو
يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فيغلط ان الخبر من جهته ولهذا كان النبي
عليه السلم يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية ويوكد ذلك ما روي
انه عليه السلم قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال ذلك حكاية
عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصود عليه فيصح مع ذكر سببه
ويمتنع اهماله ويوهم الخطاء كما روي انه عليه السلم قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قال
في تاجر دلس واما من جهة الخلف لاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل ونسبوها
الى الرسول عليه السلم لينفروا الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي الراوي
جواز الكذب المودي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع
الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح ذلك عندهم يوجب ترجيح الحق او الترغيب
كما وضع

كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص عليه بالامامة قال قدس سره الفصل
الثاني في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به عقلا ووقوعه ومنع السيد
المرتضى رحمه الله منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي رحمه الله سمعا
والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين
الاية اوجب الحذر لامتناع الترجي منه تعالى بقول الطايفة التي لا يفيد قولهم العلم لان
الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة
عند قيام الموجب وهو ترك القبول فاعترض عليه بسوال واقع وهو الدلالة على وجوب
القبول من المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين
عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء الفايدة في القيد لولاه فتعليق
الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي فمع الانتفاء انه وجب
التوكل كان العدل اسوء حالا من الفاسق هذا خلف فتعين العمل ولانه كان يبعث
الرسل الى القبايل بالاحكام وبرد الاشكال الصعب فان حاجة القبايل الغالب
عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل ولاشتمال
العمل به على دفع ضرر مظنون اذا اخبار العدل عن الرسول صم يثمر الظن فترك العمل به
يشتمل على الضرر ظنا احتج المانعون بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن
والجواب الفرق فان المراد في الاصول العلم وفي الفروع العمل والنهي عن اتباع الظن ليس
بعام للعمل في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة اقول لما ذكر الاخبار
المعلوم صدقها او المعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام

ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب ومتساوي
فيه الامران وهو الخبر المجهول الحال وهو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا والكلام العرائد
اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طرده
بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار ولان كان خبر الواحد
لغة الا انه ليس خبر الواحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم
واستعمال الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار فيدخل فيه
ما لم يفد الظن منها فالاولى تقييده بقولنا مع افادة الظن فان زاد رواته
على ثلثة سمي مشهورا ومستفيضا واما احكامه فمسايل الاولى اكثر الناس على جواز
التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لانه فرض وقوع التعبد
به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه
لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقول خبر المفتي والشاهد مع تطرق احتمال
الكذب اليهما واما وقوعه قال السيد المرتضى رحمه الله لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة
السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل
عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابو شريح وابو الحسين به
وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي
دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المص واما ان الدليل
العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب الله

اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطايفة والطايفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم
ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما ايجابه تعالى الحذر باخبار الطايفة فلانه
اوجب الحذر بانذار الطايفة فانه كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى مع تعذر
حمل اللفظ على حقيقته يتعين على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا
حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساو له وطلبه تعالى امر وهو
للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه
فثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطايفة واما ان الطايفة هنا عبارة عن قوم
لا يحصل العلم بقولهم فلان الطايفة هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فان كل
ثلثة فرقة فالطايفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما انه
فلانه اما ان ما اتى به واجبا عليهم او خبر ايقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم ح تركه
اولا فان وجب فهو المطلوب اذ المراد من وجوب العمل بخبر الواحد وانما وجب العمل
في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق فان لم يجب لم يكن
الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار
بل هو حبس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا اولى لانه تعالى اوجب
التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان
قلت حمله على الفتوى متعذر بوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير
المجتهدين اذ لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جائز لان الاية مطلقة
وجوب انذار القوم مجتهدين ما لتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم

مشرفى لكن لان الخبر كما يرويه لغير المجتهد فقد يرويه المجتهد الثانى من اعلمه على فعل
محرم كشرب البنبين مثلا فيروى له انسان خبرا دالا على ان شارب البنبين فى النار
فقد اخبره بخبر مخوف ولا نعنى بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار على الرواية
وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب كون
المراد من الآية الرواية لا الفتوى وان كان الثانى لم يجز جعله حقيقة فى كل واحد
منهما ولا فى احدهما خاصة للزوم الاشتراك او المجاز المنافيين للاصل فتعين كونه
حقيقة فى القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى
جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية فى الجملة قلت الجواب عن الاول
انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من
حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامى الاستدلال بالاحاديث
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد
فكلما قل التقييد اى كان الخارج بالقيد اقل كان اولى وعن الثانى ان حمل الانذار
على المعنى المشترك يوجب الاكتفاء فى القيام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه
فالقول بكون الفتوى حجة يكفى فى العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك
وانما يتحقق الاكتفاء بان لو لم يكن الامر بالجنس متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره ف
هو الواقع اتفاقا فلا وفيه فلانه انا المراد من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم لان
كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نم فانه يصدق على الثلاثة انهم قوم
واحدة ولا يصدق عليها انه فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل

ثلثة التفقه

ثلثة التفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسه كلها
وهو كل فرقة ثلثة كما فى الجامع ايضا قوله تعالى ليتفقهوا فى الدين ولينذروا ضمير جمع
ولا يجوز عوده الى كل واحدة من الطوائف بحال بلوغهم حد التواتر والجواب
ان حمله على الفتوى يلزم منه تخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر
وان حمله على الرواية يلزم منه التخصيص بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ممنوع فان
الخبر كما يرويه المجتهد فقد يرويه لغيره وكون العامى ممنوعا من استخراج الاحكام
من الاحاديث لا يلزم منه عدم استماعه بها من غير اخراج الاحكام بل جاز عن المحرمات ولا ابال
على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتى والبحث والنظر الموجبين
للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة معروا برفع الباقى بقوله ليتفقهوا فى الدين ولينذروا
ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوايف المقابل
المجموع الكل واحد من القوم بقوله تعالى اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون
فيه ومعلوم ان الطائفة من كل وجه لم يكن فى غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها الى كل الفرق
ممكنا بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير فى قوله ليتفقهوا ولينذروا
عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين
بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم لما سمعوهم
ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتداة والناسخة لما تقدمها من الرسول صلى الله
عليه وآله او بالاجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الآية دالة على هذا وهو
قوله وما كان من المؤمنين لينفروا كافة اى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون

المراد به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثرون ويكون المراد الرجوع اليهم فى الاحكام والحوادث
وهذا اولى العموم الثانى قوله يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اوجب الله تعالى التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتى لا انه
وهو كونه خبر واحد وعرضى مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضى للتبيت هو الثانى
للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول وح يمتنع كون الاول
صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله العرضى فيحصل الحكم به قبل حصول
العرضى وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل
لم يجب التبين لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق
وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذا انتفاء وجوب التثبت
غير ملزوم لاحد الوجوبين اعنى وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول
وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء
ما ذكرتموه من الدليل قبوله الثالث ان النبى صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى
القبايل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل صلح ما كانوا على حد التواتر ولا كانوا
عنده معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز
كون انفاذ الرسل الى القبايل للفتوى لا للرواية ولو بين ذلك ان العوام و
الجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى المفتى اشد من
احتياجهم الى الراوى ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لم يتم الدليل وفيه نظر لان هذا
الاحتمال يوجب كون واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الاجتهاد وهو معلوم

خلاف



خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول
فلما روى ان ابا بكر قضى بين اثنين فاخبره بلال ان النبى صلى الله عليه وآله قضى بخلاف
قضائه فنقضه وان عمر قضى فى الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان يجعل
المختص ستة ابعرة وفى البنصر تسعة ابعرة وفى كل واحدة من الوسطى والسبابة
عشر ابعرة وفى الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روى ان فى كتاب عمرو بن حزام ان فى كل اصبع
عشر ابعرة رجع عن رأيه وقال عمر فى الجنين رحم الله امرا سمع من رسول الله
صلى الله عليه وآله فى الجنين شيئا فقام اليه حماد بن مالك فاخبره ان رسول الله
صلى الله عليه وآله قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره وكان يرى
ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وآله
كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابى من زوجها فرجع اليه وقال فى المجوس ما ادرى
ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد انى سمعت رسول الله صلى الله عليه
وآله سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمن
الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابى سعيد الخدرى لما قالت جئت رسول الله
صلى الله عليه وآله استاذنه بعد وفاة زوجى فى موضع العدة فقال عليه السلم امكثى
فى بيتك حتى تنقضى عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمن بقولها
فى الحال فى ان المتوفى عنها بعيد فى منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن
لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عايشة فى الغسل من التقاء الختانين
وهذه الاخبار نقطة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم

على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان
هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد
قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي
دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان الرسول
صلى الله عليه وآله امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه وآله هذا
الامر وعندنا علم ان مخالفة الرسول عليه السلام سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك
الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر يستحق العقاب ففي العمل به مقتضى لدفع
الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه اما ان
العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا العمل بهما لما بينهما
من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد
لا يجوز العمل به في الاصول لخبر قول الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على
الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر
واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا
ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر
الواحد لا يفيد واما الفروع والمطلوب فيها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد
مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل
به في العبادات والشهادات واقبال القبلة والطهارة وفي الامور الدنيوية اجماعا
وفيه نظر فان علم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل في صورة معينة
الا انا نعلم

الا انا نعلم انها غير داخلة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن
المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فوجب اجتناب الظن
فيما لم يعلم بدليل كونه غير اثم قال قدس سره البحث الثاني في شروط كون المخبر راجح الصدق
عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وغلبة
ذكره على نسيانه فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة
على الكذب فلم ينزجر عنه وتقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود
المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب
لوجوب التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه فكذلك
وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه
عن الاسم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا تقبل كالكافر الذي ليس
من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري
وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب
المنع من المتقدمين ومع التسليم فمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر
لا تقبل روايته ايضا لاندراجه تحت اسم الفاسق اقول القائلون بان خبر الواحد
حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة يتعلق بالمخبر وبتعلقها يحصل كونه راجح
الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن

مميزا لم يكن بقوله اعتبار فلا يحصل الظن بخبره وان كان مميزا فلا يحصل الظن بقوله ولان
عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق
لخافه الله تعالى ربما امتنع من الاقدام على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل
الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه
حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاد عدم المؤاخذة
على الكذب المستند الى الصبي الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء
كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند
من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان
ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا
في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود
الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضي انه لا يقبل مطلقا وقال
ابو الحسين ان كان من مذهبه تحريم الكذب قبل والا فلا والحق الاول لانه مندرج تحت الاية
وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا بكونه لا يخرجه عن اسم
الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى الكفر ولان في قبول روايته تنفيذ الحكم على المسلمين الى يوم
القيامة فيكون ممنوعا قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر
الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن
البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب
المنع من المتقدمين

من المتقدمين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذاهبهم واعتقادهم
كفر من يقول به سلمنا لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم
منعناه وكيف وهو محل الخلاف وان كان المراد بعضهم لم يكن حجة واما المخالف في العقائد
الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة
قال قدس سره البحث الثالث في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت
عقيب الفسق يقتضي والعدالة كيفية نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة
ويقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة
نادرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكررة المتأكدة او التزكية
من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته
وفي المظنون كذلك على الاقوى وان علم ردت روايته اجماعا وهل يقبل رواية
المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ناسخ ترك العمل به
في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق
الجهل بالمشروط ولان الصحابة ردوا رواية احتج ابو حنيفة بقبول قولهم في تذكية
اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف
لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء التي اقتضت مع جهالة
الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان علة التثبت وجب العلم بعدمه
حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اقول هذه اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط
الخمسة السابقة وهو العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة

التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل اطمانينه نفس السامع بصدق المخبر ويعتبر فيها
اجتناب الكباير وعدم الاصرار على الصغاير واجتناب بعض الصغاير الموذنه بدناءة
النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل
في الطريق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما كرهه الشارع معه
الاقدام على الكذب فاجتنابه معتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا تقدح في العدالة
اذ لم تؤذن بدناءة النفس واذا زالت العدالة بالاقراف شيء من الكباير والاصرار على
الصغاير عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها
اختلف في الكباير فقال بعضهم هو كل ما توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال
اخرون الكباير تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله
الحرام اى الظلم فيه روى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وآله وروى ابو هريرة
عن النبي صلى الله عليه وآله وزاد عليه اكل الربا وروى عن علي عليه السلام زيادة
على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يمكن لنا وسيلة الى معرفتها الا
بظواهر الافعال الدالة عليها فهي اما ان تحصل من الاختبار الحاصل من الممارسة المتاكدة
والصحبة المتكررة خلوة وخلوة ومن تزكية العدل المختبر وقوله انما يقبل رواية العدل
يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته والثاني سلبي وهو عدم قبول
رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
لكن دلالته على الثاني صريحة وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما يكون عالما

بفسقه

بفسقه او لا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني
ان كان فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالثاني ان كان فسقه
مقطوعا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت
اسم الفاسق فوجب التبين في خبره للامر ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق
اخر واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التبين في الخبر فمجموعهما اولى وقال
فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان فيه خلافا
واختار قبول الرواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال
واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة
بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي واحده في
النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض
المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا مع
تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان
معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال
ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره
فيبقى في المجهول على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية
لما عرفت من وجوب التبين عند خبر الفاسق فالمجهول الحال لا يعلم عدم فسقه
فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم الجهل بالمشروط

الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا عليه السلام رد خبر الاشجعي في
المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول
امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان
وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه
ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع
المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة
وجهة القبلة الاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتبين معلق
على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدم شرطه كما تقدم فما لم يعلم تحقق
المعلق لم يجب التبين والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول
قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور
الخطيرة فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما يعم
به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة فكان منفيا بقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا
مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق مقبول في كثير منها اتفاقا
مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التبين
وجب العلم بعدمه حتى يعلم وجوب انتفاء التبين الذي هو معلق له وقيل العلم بنفي
الفسق لا يكون انتفاء وجوب التبين معلوما وفيه نظر فان التبين انما يجب عند
ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التبين عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم

لتحقق

لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس بظاهر
بل الظاهر عند البعض ان اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق على انا اذا عرفت
هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا بمعنى كثرة الاشياء المعلومة له
على نسيانه اما اذا كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ
ولا يتمكن من حفظها بعضها لم تقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث
يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والخطاء لانه لا يحصل من خبره ظن غالب
بل ولا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره **قال** رحمه الله البحث الخامس في الجرح والتعديل
شرط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على
اصله ولا احصان يثبت بشاهدين والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب
الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق فيهما والا وجب استفساره فيهما ويشترط كون
المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح
ان حصل او الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني
عرفت منه كذا وكذا او يطلق مع علمه بالشرط او الرواية عنه اذا عرف انه لا يروي الا
عن عدل والا فلا او العمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك
الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام
والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة والقرابة في
بعضها عاما **اقول** لما تبين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختبار
وتارة بالتزكية وقد تقدم الاول فالثاني هو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة

كذلك وللاخبار بتسميح فيا اشار هنا الى مسايل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما غير ان الاحوط اعتبار هذا في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا شرط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل انما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لقوله تعالى ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كونه ما يحصل بتزكية الواحد فيحترز منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدد شرط القبول في الرواية التي يحصل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه تقبل تزكية العبد والمراة كما تقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية وبما جرح عالم بجرح او عكس اخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى الثناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما احتياطا بمكان الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اهل البصارة بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا حق ان كان

منهم

مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار بجواز ان يجرح بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا وقال الحنفي هو عدل مع علمه بشرب النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلقا من احوال المعدل على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يكن كما لو صرح احدهما بما صرح الاخر بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى او اورع واشد ضبطا واختص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اربع احدها ان يحكم بشهادته لان كلما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت كذا وكذا ولو لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون احط من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه جاز وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق ان عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او تصريح قولهم كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنه روايته او علم انها انما عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان تعديلا في ذلك لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا هذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمال استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخر لم يكن تعديلا المسئلة الخامسة ترك الحكم بشهادة الشاهد

ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار الشرايط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية مثل الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلى الله عليه وآله اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير لتحريم نظرهم اليهن وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما الحرية كالشهادة الا الحرية عند من رد شهادة العبد مطلقا اما عند من يرد قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك اما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر للعلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو ولا عليه ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست في الشهادة شرطا على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر قال رحمه الله البحث الخامس فيما ظن شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق بنباء

عليه

عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب وبينهما فاصلة ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الحجة في قول الرسول ولقوله صلى الله عليه وآله نضر الله امرءا ولا علمه بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة في قوله صلى الله عليه وآله ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان كثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبط مثله لذلك قيل والا فلا ولا يشترط اشتهار نسب الراوي بل تقبل روايته مع الشرايط ولو جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل الا مع امكان ان يكون هو المجروح اقول هذه امور ذهب قوم الى انها شروط القبول رواية الراوي وليس كذلك فمنها العدد قال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر الاربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وترك العمل به في خبر العدلين بقوة الظن واعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك معلوما

لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط
في قبول رواية الفرع نعم شرط عدم تكذيب الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة
وهي السكوت او التشكيك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دون وهو خبر
العدل السالم من معارضة تكذيب الاصل اجنبيه واما الثاني فلكون تكذيبه
ملزوما لكذب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها
فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة
في الثاني لعموم الدليل الدال على عموم قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس
ومخالفته ولان الحجة انما هي قول الرسول عليه السلام ولا فرق بين كون ناقله فقيها او غير
فقيه لقوله عليه السلام نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل
فقه ليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما
اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب
ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية
ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول الرسول صلى الله عليه وآله لا في قول
الراوي ولان العجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول عليه السلام كما يمكننا ان نحفظ
القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم
الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثرت من الحديث مع قلة مخالطة اهله فان كان
بضبط مثله ما رواه في مثل زمانه ومخالطة ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه
الطعن على الكل روايته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فيقبل رواية

مع تحقق

مع تحقق شرايط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد
العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما عدل بالاخر
لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما
اشهر من الاخر وهو عدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعد الترجيح وهذا انما ينافي
اذا كان لم يشارك في احد الاسمين ولو كانا مختصين به وعلم انفراد من كل منهما فلم يرجح
على التعديل اذا تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته منه
لم يثبت عدالته لاحتمال كون العدل مشاركه دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به
خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو شارك فيهما كان مجهولا
لعدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه **قال** قدس سره البحث السادس
في التعارض بينه وبين غيره الدليل القطعي العقلي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل
ولو على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارض كتابا او سنة متواترة او اجماعا فكذلك
الا على جهة التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الله
تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها الا ان هذا
الاحتمال غير واقع اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بمضمون الخبر عند معارضته
القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى حينئذ قبوله فيتعين الترجيح
فان كانت العلة قطعية العلية والثبوت فيها قدم وان كان الاصلية ثابتا
بذلك الخبر قدم الخبر واذا عارض فعل الرسول ص وساوى حكمه حكمنا قدم قوله الخبر وامكن
تخصيص احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح ان لم يمكن وعلى الكل الامة خلافه فقضا

لا يوجب رده لكنه مرجح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح لجواز استناده
الى ما ظنه دليلا او دليلا وليس به ولو اقتضى الخبر العلم وهي القطعية مما في له قبل
ولا رد لجواز استماع البعض والاقتصار بالقطعي الاخر اما مع عدم الموافقة فانه
لما كان التكليف يتضمن العلم وليس له صلاحية لزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى
العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به لعموم الادلة ولثبوت احكام الحرم والغائط
والقهقهة وبعض على ابي حنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عند التواتر لئلا ينقطع
عمن كلف به والا عم به البلوى **اقول** لما ذكر شرايط قبول خبر الواحد الى جهة الى حال الراوي
ذكر ما يرجع الى معنى الرواية منها وذلك امور منها عدم المعارض واعلم ان المتعارضين
هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر من الحيثية
التي اثبتها مطابقة كما لو قال صل في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك
الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه فلو اذا تقرر هذا
فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد وان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل
ولو على بعض الوجوه او لا فان كان الاول اوله ولم يحكم برده وان كان الثاني قطعنا
بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في نفس
لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب
على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة
والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على منافيه فانه يرد رافعا لعملها كالخبر الذي يرفع الدلالة

القطعية

القطعية لكن الاجماع ولعله نفي هذا المحتمل وفيه نظر لان ذلك يخرج الادلة المذكورة
عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على ما نقضها ثابت اللهم الا ان يكون
المراد كونها قطعية في متنها لا في دلالتها واما ان لا يكون احدهما قابلا للتاويل ولا يكون
والاول متعين فيه العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم التدليس واما الثاني
فان كان القابل هو القطعي خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لانه خير جامع بين الدليلين
كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطع وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل
لان كل واحد من الادلة القطعية لما ساوى خبر الواحد في كونه دلالته ظنية واختصت
هي بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو كان معارضه دليل
ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما يأتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر
لان القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص
العلة كان حجة عند المصنف وموافقيه واما ان يكون الخبر مخصصا لتخصيص
القياس او بالعكس او يتنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند
مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني
جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز
فتخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر
الواحد اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل
بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس
من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع

كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي فلا يعارضه خبر الواحد
المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لعدم ما يتوقف عليه من المظنون
والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات
القياس ولو عارضه فعل الرسول صلى الله عليه وآله بان روى انه عليه السلام فعل فعلا ينافي
مقتضى الخبر فكان الخبر متناولا له ولم يثبت التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة
فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا
والاخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتساويا في ذلك وجب الترجيح
بينهما والعمل بالراجح منهما اما في دلالة على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له عليه السلام
او لم يدل التاسي به وفي ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول
الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معلوم عند الترجيح
المعارضة يعني انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر يرجح على الاول لان عدول
الاكثر عن ذلك الخبر وعلمهم بمقتضى ما لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب
ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح
فيها لاحتمال استناده في مذهبه الى امارة دليلا وليس بحجة دالة عليه وقد تقدم ذلك
في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مخصصا للعلم الشيء فان كان التكليف به
شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح
ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون عرفا له واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر
على غيرهم على دليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح
ذلك

ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى علما او لا لانه لما لم يفد العلم لغير سامعيه
مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا
على سامعيه لم يقدح ذلك فيه لافادته قوله عليه السلام اياكم العلم ولو اقتضى العلم عامة
قيل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة
في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لنا اولا وجوب العمل بخبر الواحد عامة
فيما تعم به البلوى وغيره لاجماع الصحابة على العمل به فيما تعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة
في التقاء الختانين وعمل ابي بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال ما لك
في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعمها السدس
ورجوعهم في احكام النبي والطلاق والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار احاد
وقبول الحنفية خبر الاحاد اخبارا فيها تناقض مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه رسول الله
صلى الله عليه وآله ولا وجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الى ما كلف فلا
يكون قادرا على العمل به ولو فعل عليه السلام ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل
كذلك علم كذبه والجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول اياه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن
العلم او ايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما او كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف
فلا محذور ولا يستلزم عدم نقله تكليف بغير المقدور مع انه معارض بما قد يكون مجابيا
وقد لا يكون والمراد من الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وآله لا نعم به البلوى فانه يجوز
عدم وصول الحكم الى المكلف فانه مع ان ذلك جائز عنده وغيره قادح في الخبر فان
اعتقد ان زمان التكليف هنا مشروط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا فكذا يقول فيما نعم به البلوى

قال قدس سره البحث السابع في كيفية الرواية على المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله يقول او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلى الله
عليه وآله بكذا ثم امر النبي صلى الله عليه وآله بكذا ونهى عن كذا ثم امرنا بكذا او نهينا ثم من السنة
كذا ثم عن النبي صلى الله عليه وآله كذا ثم كنا نفعل كذا واعلى المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني
او سمعته ان قصد اجمالا او تفصيلا ولا سمعته دون الاولين ثم ان يقال للراوي
اهل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الاكثر على
تجويز حدثني واخبرني وسمعته ثم ان يكتب الى غيره اني سمعت كذا من فلان
فللمكتوب اليه العمل به مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون حدثني او سمعته ثم
ان يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني
ولا سمعته ثم ان يقرا عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للصدق
فان الاولى العمل واختلفوا في منع المتكلمين من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار
لافادة العلم والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع كلام الرسول صلى الله عليه وآله ثم المناولة بان يشير
الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا او راويا للغير وان
لم يقل اروه عني ولو قال له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما جاز
له التحديث به وليس ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ
لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما تروى عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره
الكذب لانه اباح له ان يتحدث عنه بما لم يحدثه لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك
اني سمعته فاروه عني اقول لما ذكر الاصوليون الحاجة الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع

الى الفاظها واعلم ان الراوي عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه ولو ساعة واحدة سواء
اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة
بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه ومن لم يروه لقبولها التقسيم الى هذه الاقسام
ولانه لو حلف لا يصحب فلانا حنث بصحبته لحظة واحدة ولصحتها مع سلب
القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من راى النبي صلى الله عليه وآله اذا اختص
به اختصاص المصحوب وطالت مدة وان لم يرو عنه وشرط بعضهم في صحته اخذ
العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع اعلاها
اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كذا او اخبرني او حدثني
او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وانما كانت هذه
اخفض من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي صلى الله عليه وآله بلا واسطة
وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكن لما صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول
صلى الله عليه وآله ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين
سماعه من الرسول ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من
الصحابة يجعل حكمه ما لو سمعه من الرسول صلى الله عليه وآله ومن نظر مجوزا رواية
الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي او من اجرى الصحابة مجرى غيرهم في احتمال
العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلى الله عليه وآله

بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه دون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط
احتمال اخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا او نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي
وشرايطهما وبهذا اختلفوا في حجته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال
الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع سمعه مراد الرسول عليه السلم القطع واعترض بجواز
الاكتفا به لظن ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويزه خلاف
ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك تقبيح في عدالته قلنا هذا لو
لانه لا يمكنهم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول عليه السلم الا
انا علمنا انه حجة وانما البيتم كونه حجة بذلك قيل ويرد ايضا قول الصحابي امر رسول الله عليه
السلم بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك دايما
او غير دايم فلا يكون حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله عليه السلم حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب
كذا او ابيح كذا او حرم وهذه ادون من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمال في الثالثة
فهو حاصل ويزيد عليه احتمال اخر وهو كون الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم
غير الرسول عليه السلم ومع ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الامر والناهي هو الرسول
عليه السلم ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم
منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع
دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر
جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وغيره نظرا فان امر الله انما يكون الكل

اذا كان

اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من
خطاب فيفتقر الشرع على الامر الى بحث وتامل فلا يلزم من كون الامر مجموع الامة
الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امرا لنفسه لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع
ويمتنع انحصار غرض الشارع الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة
كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول عليه السلم فان السنة
لغة الطريق من غير تخصيص لشيء دون غيره ولقوله عليه السلم من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر العامل بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة
والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكره تمويه وان كان محتملا
او موافقا للوضع اللغوي فهو لا يمتنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول عليه السلم
للعربية والعرف الطاري السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وآله كذا قال قوم هو حجة
لان الظاهر انه سمعه منه واخرون جوزوا ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي صلى الله
عليه وآله وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهو بمجرده ليس
حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا وحينئذ يكون ذلك محمولا
على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عليه السلم مع علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى
كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها واما غير الصحابي فمراتب الفاظه في روايته سبع
ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان
السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه
يكلمه بذلك وقصد اسماعه اياه خاصا او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد

في الفاظ غير الراوي عن الصحابي الامام

اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لكن ليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره
فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته او يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول
الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة
الحديث عليه الامر كما قرئ علي فههنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني او اخبرني
وسمعت فلانا لانه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البايع بعته وبين
ان يقرا عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت
كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن
فلو علمه او ظنه فكذلك جاز ايضا لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يبعث الكتب الى البلاد
النائية عنه وكذا الائمة عليهم السلم ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز
ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز ان يقول بغيره
اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه اشارة
دالة على معنى نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة
ان يقول اخبرني ولم يجز ههنا مع انه تطرق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرق
الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب وفي الكتابة
موضوعة للالفاظ فيصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها
لا تدل على اللفظ اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرا حدثك فلان كذا فلا ينكره ولا يقر
بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ

عليه

عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل به لحصول الظن انه قول الرسول عليه السلم والعمل
بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم وانكره
المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله
بقراءتي عليه لان الاطلاق يوهم نطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا
لو قال الراوي بعد ان قرئ الحديث على الشيخ ارويه عنك فيقول نعم احتج الفقهاء
بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع
كلام النبي عليه السلم فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم هنا اعم من
مفهومه بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ
مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان نقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان
استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني و
حدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار في افادة الظن
والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا لم استقر
عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني
او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اريد بالاخبار
والحديث حقيقته اللغوية اما اذا اريد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة
المناولة وهو ان يشير الشيخ الى الكتاب يعرف ما فيه ويقول قد سمعت ما في هذا الكتاب
فانه يكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث
عني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له الحديث فليس له ان يحدث

بلا عنه لانه يكون ح كاذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها
من نسخه ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما
متفقتان ولا تفاوت بينهما في شيء السادس الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد
اخبرت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي وظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث
عنه بما لم يحدث به وذلك اباحة الكذب لانه يجري مجرى ان يقول ما صح عنك اني
سمعته فاروه عني **قال** قدس سره البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم قبوله
لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة
ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز له ان يخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله الاخبار
عنه وانما يكون له ذلك اذا ظن العدالة ولان علة التثبت منتفية فيجب القبول ولان
المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبره اخر عنه فلا يقبل
الا ان يتفصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول صلى الله عليه وآله على ظن انه قال اولى
من حمله على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي
الصاحب عن فلان يقتضي ظاهر الرواية عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل
اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي صلى الله عليه وآله ووقفه غيره فهو متصل **اقول** اكثر الناس
على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي صلى الله عليه وآله كذا وهو
قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة وهو مقبول عن ابن
خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله
احد امور سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غيره مرسلة

او يرسله

او يرسله غيره ايضا ويكون رجال احدهما غير رجال الاخر او يعضده قول صحابي
او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على العدل او يسوغ
قبول خبره قال فاقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة
ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت كثبوتها
بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف التفصيل وكون
حجية ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك
بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل
روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا وصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة لنا
ولانا لا نعلم من صفاته الا تصدير الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل
وغيره ممن لو سئل عنه توقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم نعرف عدالته
لجواز خطائه في عدالته وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فلما نعلم
من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية واحتج ابو حنيفة
وموافقوه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الا وله ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول صلى الله عليه وآله
قال اذ لو ظن عدم قبول النبي عليه السلام ذلك او شك فيه لما حل له النقل الجازم لما فيه
من التدليس على السامعين وح يكون اطلاق هذا القول مستلزما ظنه او علمه عدالة
الواسطة فيكون تعديلا لها الثاني ان علة التثبت الفسق وهي ضعيفة منتفية
لظهور العدم عليها واخبار بقائه على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق الحكم مع انتفاء

العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل
ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه
بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع
عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب
عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله فقد اتى بالصيغة
المعتبرة للجزم بكون القول المذكور قول الرسول عليه السلام والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه
كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او غيره فوجب صرف اللفظ
عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام
اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر
للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان
المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاءه عن الرسول عليه السلام اذا سمع الاخبار
عنه وايضا فلانه على تقدير الظن يكون تعديلا لا الظن قد يحصل من اخبار الفاسق
ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم
الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء
التثبت معلوما ويمنع كون نفيها ظاهرا او اصالة بقائه على العدم معارض
باصالة عدم امتثال ما اوجب عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي
اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم

صحبته

صحبته لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح ويتفرع على
ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل
المرسل مطلقا فظاهر واما عند غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل اياه موجود والمانع
مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا
ونسي ح مصر وان كان لعلة في الجملة على التهمة وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى
لما ذكرناه بعينه الثانية اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي صلى الله عليه وآله مرة ووقفه
غيره على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي تارة وذكره عن نفسه
اخرى على سبيل الفتوى لاخرى فرواية كل منهما بحسب سماعه او سمعه يروي عن النبي
عليه السلام فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت اتصاله معلوم والمانع
منه معلوم الثالثة اذا اوصله بالنبي عليه السلام تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى
كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما
تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او وصله بالنبي
عليه السلام بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيانه طول تلك المدة بعيد
اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله
قال قدس الله روحه يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى
وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء والخفاء ولان الصحابة لم يكتبوا الفاظه
ولم يكرروها فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فبالعربية
اولى احتج ابن شريح بقوله رحمه الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها

فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل
الفقه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه مع تطاول
الازمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت
الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر عن المعنى والتقدير خلافه **اقول** اختلفوا
في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول عليه السلم بما يؤدي معناه فجوزه الفقهاء الاربعة
والحسن البصري ولكن شروطا احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى
وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان تساوي الاصل في الجلاء و
الخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يقبل اليها
عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المصنف الاول واحتج
عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن رسول الله عليه
السلم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث
تصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك
الالفاظ التي تلفظ بها الرسول بها في اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم
من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون لفظ الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم
بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظ عليه السلم العربية بالفاظ عجمية مفيدة
للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية
وترجمتها العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية
وذلك لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي عليه السلم

وهو

وهو حيل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فلقوله ع
رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه
منه واداء ه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل العصر الى الافقه
لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوايد اللفظ الى ما لا يتفطن اليه الفقيه
الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلم بلفظ
نفسه لجاز للراوي تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى او جار تبديل لفظ الرسول
عليه السلم بستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة
الثانية لجاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط كلام الاول واشتماله
وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظ او عن تركيبه فاختلف معناه وكذلك
الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت
اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق
عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما
بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ
الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة
غير مطابقة للاصل والمعلوم خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة
والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع
تحقق هذه الشرايط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني و
النقصان عطفا على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم

فقصوره عن المعنى يتضمن ذلك **قال** قدس الله روحه البحث العاشر اذا انفرد
احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان ذكر النبي لها مع
اسقاطها اخرى وان اتحد فان كان المنافي عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل
وكذا ان كان اضبط وان تساويا قبلت ان لم يغير الاعراب فان السهو عما سمع
اظهر من توهم السماع لما لم يسمع الا ان يقول النافي انني انتظرته بعد المتن
فلم يات بغيره فالترجيح وكذا ان غيرت الاعراب **اقول** اذا روى اثنان او جماعة
ممن يقبل رواياتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه
سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه ع دخل البيت وروى اخر انه دخل
البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور
ماؤه والحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجايز ان يدخل ع تارة
البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه ويهمل الاخر
نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه
ويقتصر على ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي
لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض مفقود اذ ليس الا سكوت
الاخرين عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلنا وان اتحد المجلس فان كان
تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت
رواية راويها على سهوه او انه قد سمعها من غير الرسول عليه السلم وتوهم انه قد سمعها
منه وكذا ان كان تاركوا الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة ولا فلا

بمن

قبولها الوجود المقتضي السالم عن معارض تكذيب النافيين وان لم يكونوا كذلك
قبلت ان لم تغير الاعراب لما ذكرناه لان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه
فيما لم يسمع انه سمعه منه الا ان يقول النافي انتظرته بعد تلفظه بالمتن
اعني المزيد عليه فلم يات بغيره فح يتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب
مثل ان رووا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الاخر ادوا عن كل عبد او حر نصف
صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان الحديثين الصيغتين
متغايرة للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما **قال** قدس سره المقصد
العاشر في القياس وفيه فصول الاول في مقدمات فيه مباحث الاول في ماهيته
وهو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على
معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما
عنه **اقول** لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب و
السنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من
جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية
وسياتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرايطه
او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصب
وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه
فقال المصنف انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما
والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره يقال عدا يعدو فتعدى اي تجاوز والمراد

بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي
الثابت للاصل منه الى الفرع ولكن المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر
لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد ولان
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ثمرة القياس وثمرة المتاخرة عنه فلا يجوز
اخذها في التعريف حده فان قلت تعريف الشي بغايته جايز كما يقال الكوز
وعاء لشرب الماء قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما ثم تعريف ذي
الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور
لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم
الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية
لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك
لو اضيفا او احدهما الى القياس صار حدا لان اللفظ ظاهر في ان العلة للتعدية
وليس فيه اشعار لانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد دايم مع ان فيه ابهاما
لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعريف في الحد المقصود فيها وكذا في العلة
وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود
والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشي لكان مختصا بالموجود
على المذهب الحق ولو قال حمل اصل على فرع لاوهم اختصاصه بموجود من حيث انه يوصف
احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا وقد يظن انها صفة وجودية وذلك لكون

الموصوف

الموصوف بها موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع
وابعد من الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل
الا بين الشيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد
من القياس بل المجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات لهما او نفيه
عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني
المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر
جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حملا على الاصل
الفرع من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع بين
الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه
كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر
وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع مفعول قد يكون سوى ما ذكرناه وقد يكون
عدميا اما في الحكم كما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل انه غير طاهر فلا يصح
الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة كما لو قال في الصبي غير عاقل
فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله بهما وعنهما عايد الى الاصل والفرع وفي نفيهما
عايد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما اخرى عايد الى الاصل والفرع والمعلم طلب شراه
قال ونفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير المثنى لما ذكرناه
قال وقد عرض سيره واعترض بالعكس في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا
فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر

لان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد تثبت بالقياس كما قال الله
تعم عالم فله العلم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة
او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في
الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر
المذكور بوجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات حكم احدهما
للاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فايدة وان كان
معنى اخر فلا بد من بيانه وتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في الحد لان القياس لان ماهيته
تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما
مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت
الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت به
الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعم عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد
اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي ولا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة تندرج
في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكرارا من غير ضرورة لان
الصفة داخلة في اقسام الحكم فيكون الحد اما ناقصا او زايدا الرابع المعتبر في ماهية القياس
انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم
وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار
اشتمالها على ماهية الجامع او ما به يتحد كل واحد منها عن باقيها خارج عن الماهية
الجامع لتحققها من دونها فلا يذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم

او وجوب

او وجوب او اباحة او غير ذلك الخامس كلمة او وهو موضوعة للابهام والتخيير وهو
ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم
الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض نفسه بانتقاضه عكسا
بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل حكم
معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس
الامر لم يكن شرطا بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم
وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا والثابت في
الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم لان علة حكم
الصلوة التي لاجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر كونها ليست شرطا
لحال النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر
اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان
الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع
هو حكم الفرع وثمرة القياس فلا يكون جزءا منه فلا يعرف به واجاب
المصنف في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق
الوحدة عليهما وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز آلة
الشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فان ذلك
الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات
على انه لم يات بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله

في الفرع محال واما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه طالب ثواه وهو لم يعقل
المجتهد لئلا يدرج فيه القياس الفاسد **قال** قدس سره البحث الثاني في اركانه
وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل
الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان
لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى
التحريم عنه لما امكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس
وان لم يكن هناك نص فيبقى الاصل اما حكم الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق
وفرع في المتنازع والعلة بالخلاف وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى
من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة موثرة في الحكم والمحل غير
موثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع
فيه وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل
على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل
للحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم
فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل فرع القياس والبحث هنا على مصطلح
الفقهاء **اقول** لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس
عليه الى الفرع اعني المقيس لا مجانا بل لجهة علة فلذلك الحكم في الفرع كانت
اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا
النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب

اثباته في الفرع

اثباته في الفرع وهو المقيس عليه في هذا المثال او ليس كذلك بل الحكم المذكور وهو
التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم
فذهب بعض الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع ويستضعفهما فخر الدين
في المحصول والمص اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكان ينبغي
ان يقول ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني
التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة
النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تحريم حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد
ذلك الغير بما يشارك النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك كل واحد من
ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الآخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على
ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو فرضنا
علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير
مشاركته اياه في علة التحريم ولو فرضنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصه
بل على سائل الدرو والنبيذ لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسا فصح
لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين بقي كون الاصل
اما الحكم الثابت في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها
اصل في محل الخلاف فرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل
الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته اصلا فقد توقف اثبات
علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم واستغناء الحكم

عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني
فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم
فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد
توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك يدل على تفريع الحكم على العلة
في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية
محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علية موثرة فيه والموثر في الشيء اصل له لابتنائه
عليه وليس المحل موثرا في الحكم ولان تعلق الموثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال
لان الموثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا فاذا
تقرر ذلك فاعلم ان لكل من قول المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر
ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك
فقد صار اصل الحكم المط اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل
عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان
محل الحكم اصل الاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فلامتناع
من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فقط لانه مبين للحكم ومبين
للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه
عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون
اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه للحكم محلا فهو صحيح عندهم لذلك واما الفرع فعند
الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين

نفس الحكم

نفس الحكم المط اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ
ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ
الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق
اصل اصل القياس لانه اصل للحكم الحاصل فيه الذي يطلب هو اصل القياس
واصل اصل القياس الشيء يجب ان يكون اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم فيه
الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب
كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ
في المباحث الآتية انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق
عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف
الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم
وقد يكون امارة عليه وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تع واما الحكم فهو المط
اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي
الوجوب ومقابلاته الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم نقل
بالقياس في غيره كالعلمان واللغويان **قال** قدس سره البحث الثالث في انه
هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع منه اخرون
عقلا وقال ابو الحسين ان العقل دل على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاولى
عندي ان العلة ان كانت منصوصة علم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس
تحريم الضرب على تحريم التافيف واما غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى

وان يقولوا على الله ما لا يعلمون ولا يقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام ولاجماع اهل البيت عم فان المعلوم من قول الصادق عم والباقر عم والكاظم عم
انكاره وكان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب
صوم اخر شهر رمضان وتحريم اول شوال وايجاب الوضوء من النوم او البول
ولان اكثر الصحابة منعوا منه وقال علي عم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد
برأيه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
وانكاره للعمل به متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا
قلت في كتاب الله بالرأي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب
قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم
احد **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على طرفين وواسط فاوجبه
ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة
ثم منهم من خص الاستحالة شرعا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه
اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد
المرتضى رحمه الله واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاساني
والنهرواني في صورتين احديهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ

ابا تمامه

او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كانت ثبوت الحكم في الفرع اولى من
اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرها فلا لوجود ما يمنع من ذلك
سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه ومنع منه السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا
لعدم ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق
ما اختاره المصنف لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل
اذا لم يعتبر مسموعه حكم عقله لم يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر
ومتى علمت على ظنكم ان علة تحريمه الاسكار المفضي الى وقوع الغش والعداوة
والبغضاء فقيسوا عليه كلما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك
لما عده العقول بالقبول والاستحسان ولا ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز
عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه آ
قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون
ههنا عنه ب قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك
هو فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول عليه السلام المتمكن من اخذ
الاحكام من الوحي المفيد للقطع ج قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى
الباقي على النهي د قوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم
فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر
لاختصاص الذم فيه بالقياسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع بين

بين الثلث الى التسع ه اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس
فان المعلوم من قول الباقر عليه السلام المنع من الصادق والكاظم عليهم السلام الكل
وذم العمل به و ان شرعنا مبني على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات
فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة
والامكنة على غيره منهما مع تساويهما في الحقيقة فقال ليلة القدر خير من الف
شهر وقال واذ جعلنا البيت مثابة للناس واوجب الحج اليه دون غيره
من البقاع واوجب صوم اخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين
النوم والبول في الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم على الحائض
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر
الى العجوز الشوهاء واباح الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى
القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس النظر والفرق بين المختلفات
فيه كما في قياس العكس ز اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم القائل به فانه حق
فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراد ان يقتحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمعة من تراب او طين
تعلق الارض والتقحيم التقدم والوقوع في امور بغتة اقتحم الانسان وهو دمير
في امور وقصه وقال عليه السلام لو كان الدين بالرأي او يؤخذ قياسا لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء
اي تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي
فانهم

فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا
واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتبت الى شريح
وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بسنة رسول الله
صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا
عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء
جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما
تقدم في بيان حجية اجماعهم **قال** قدس سره احتجوا بقوله تعم فاعتبروا وبخبر معاذ
وبقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت ارأيت ان لو كان على ابيك دين والجواب
المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق الاية تدل عليه وخبر معاذ نقل فان
لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الا بل ابعث الي ابعث اليك وعن الخبر بان المراد
التمثيل لا القياس لانه ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه عليه السلم
بين العلة فيهما مع انهما خبر واحد **اقول** لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة
شرع في ذكر ما عارض به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعم فاعتبروا يا اولي الابصار
وجه الاستدلال انه تعم امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور
والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وسميتهم السفينة التي هي الة العبور معبرا
والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة
في العبور فلم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس عبارة

لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به الثاني انه عليه السلم
بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له ما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فاقره على
ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب الله ورسوله والاجتهاد
الراي لا بد من رده الى اصل والا لكان مرسلا والراي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس
الثالث سال عمر النبي صلى الله عليه وآله عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته كنت شاربه شبهه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة من غير
ازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على
ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول
الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا
كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول ع
واما ثانيا فلان قول على جرح يجرح التقبيل ولولا ان يكون حجة القياس ممهدة
مقررة عند عمر لما حسن ذلك فانه لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة
بذلك الرابع قوله عليه السلم للخثعمية لما قالت له سائلة يا رسول الله ان ابي
ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك
فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله
احق بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس
والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الآية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل

قوله

قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل في
الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك فيجب حمله على الاتعاظ
لئلا يلزم صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي تعليق الكلام يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة
والعرف وعلم المناسبة لكلام الله سلمنا لكن لا يلزم من علم العربية الدالة على الاتعاظ
نفي ارادة القياس الشرعي سلمنا يكفي لكن في الامثال الاتيان بصرفه واحد من افراد الاعتبار
فيحمل على قياس منصوص العلة او ما كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب
القاساني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم
سلمنا لكن قد روي انه لما قال اجتهد رايي قال له النبي صلى الله عليه وآله بل ابعث
الى ابعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لوقوعهما في واقعة واحدة سلمنا لكن ثم انه اراد
القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص
الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس
فيهما بل ذكر ذلك للتمثيل لانه ع ممنوع من العمل بالقياس بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى ولان فيه نصا على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيما كون
القياس المستنبط العلة حجة ولانه عليه السلم قال في الصورة الثانية فدين الله
احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل
فهو من باب دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى

فان المضمضة والشرب يلزم منها امر واحد لا بد منه فهي مقدمة لها وهو وضع
الماء في الفم وليس القبلة والجماع الذي من نقدمها فكانت نسبة المضمضة
الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت لها حكم الشرب فبطريق
الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة يقول بها سواء قلنا انها قياس
او لم نقل سلمنا لكنها منقولان بطريق الآحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي
هو اصل من اصول الاحكام وصحيحها قال قدس سره اما اذا نص على العلة ثم علم
وجود تلك العلة في الفرع بان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله
وهو باطل ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن
العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى
اقول هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم
بل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي علم وجود
تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل البعيد بالقياس قال النظام نعم وهو
مذهب احمد بن حنبل والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من حنفية والكرخي
وانكره الاستاد ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو
عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة علة للتحريم او كراهته واما
ان كانت علة لوجوب او ندب لم يكف من تعدية الحكم من الاصل المنصوص على علته
الى غيره من المحال التي وجدت فيها لزوم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع
انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز

كون العلة

كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كاسكار الخمر في قوله حرمت لاسكاره وح
لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوص اسكار الخمر بعينه لانا
نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ المقدر ان الوصف علة كونه علة للحكم قد تحقق
في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوص محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره
والنبيذ ما نص على ان يكون علة العلة على ما هو بحسب وهو خلاف الفرض احتج المانعون
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس لامر مغاير وان كان هذا الاحتمال
محتملا لامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينه لعدم دلالة العام على الخاص والجواب
ان الفرق يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول
القائل لو لم يك لابلها هذه الحيثية لانها سمعية كل حشيشة يكون سما فيكون في الشرع
كذلك ولا يلزم النقل لان علة الحكم لا بد ان يكون منشأ الحكمة وكون الاسكار قائما
بالمحل لا يدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة
وان ما ذكروه انما يرد على هذه العبارة فلو قال العلة تحريم الخمر الاسكار اندفع الاحتمال
المذكور الثانية تعدية التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الكائنة
عن ادنى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه بل هو القياس
ام لا فقال قوم هو قياس ويسمونه جليا وقال آخرون ليس بقياس بل العرف نقله عن
موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف
على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف

وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن
من الملك المستولي على عبده ان ينهى عن الاستحقاق به عند امره بعمل والتالي
باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان
مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعا بطلانه
بظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفاء النقل تعين دلالة القياس
لكون اللفظ دالا عليه بفحواه وهي دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال
به مانعوا القياس والثاني بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه نعلم قطعا
من العمل بالقياس لم يلمع دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك يوجب ان يكون
تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس
المنتسب مثل هذا وما يجري مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون
اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون قياسا مطلقا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس
انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص هنا اختيار
كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث
عند اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس
المختلف فيه **قال** مد س سره الفصل الثاني في طرق العلة وفيه مباحث الاول
لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اولى

والثاني

والثاني ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت القائلون
طرقا اخر ونحن نذكرها ونبين ضعفها والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته
على التعليل مثل لعلة كذا ولسبب كذا والموجب كذا او لموثر كذا او من اجل كذا
واما ان يكون ظاهرا وهو ثلثة اللام كذا او الباء بكذا او ان انه كذا ويرد ح
التعليل مع الاجتماع مثل العلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السوال كما روي
يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار
وكما اذا ذكر وصفا او لم يكن مؤثرا لم يكن له فائدة كما روي انه امتنع من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال عم انها
ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين
اثر في التطهير لم يكن لذكره فائدة وكتقريره على وصف الشي المسئول عنه كقوله اينقص
اذا جف فقال نعم قال فلا اذن وكتقريره على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه
الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت ثم مججته بهذا على عدم
افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطهر فيهما وكالفرق بوصف صالح
للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بينه وبين الاولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس
علة في الجواز وكنهيه من عما يمنع الواجب واعلم ان الايماء يدل على العلية ظاهرا اذا لم يكن
مناسبا لاستقباح الكم الجاهل واستخف بالعالم **اقول** لما اختار المص كون القياس
ليس حجة في الشرع الا في صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم

الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها
من الشارع انحصر طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس
مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطريق اخرى ذكرها طاب ويبين ضعفها اما النص
فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علية الحكم ظاهرا اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة
اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشي والعلاني لعلة كذا او بسبب
كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل
على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال غيرها
فثلاثة اللام والباء وان ما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تعم وما خلقت الانس
والجن الا ليعبدون وقد يكون موثرة مثل قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم
من كون اللام للتعليل بدليل احسن قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل
لزم التكرار او تعليل الحكم بعلة البعيدة وبقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل
كون الموت والخراب غرضا او موثرا ولانه يقال اصلي لله ويستحيل كون ذاته تع غرضا
واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي
النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر ولولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجح
بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم لعلة كذا للتاكيد وفي الشعر بمعنى لام العاقبة اي انه مصير
الولد الى الموت وكذا البناء قال مصيره الى الخراب وفي قوله اصلي لله اي لامر الله
او لثواب الله فحذف المضاف والنفي بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء
فقوله تعم وبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهي بمعنى

الموثر

الموثر واما ان فكقوله تعم ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله عليه السلم
في قتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب
دما وتتحقق قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض
مثل بعلة كذا او لعلة كذا او لانه كذا واما ما دل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون
التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه ستة الاول ان يرتب
الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم ووروده
ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه واله وهو يلطم وجهه وينتف شعره فرق
ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صلى الله عليه واله ماذا صنعت
فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له عليه السلم اعتق رقبة فانه يحصل
ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب
السوال يفيد ظن كونه جوابا عنه والسوال معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال
وقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان الجواب بالفاء ب ان يذكر الشارع الحكم
وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن منه ذكره فايدة وهذا يقع على اقسام احدها
ان يقع السوال في صورة الاشكال بترك الوصف كما روي انه عليه السلم امتنع من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها
لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فايدة وهذا ملحق النص لوجود حرف التعليل
وهو ان في قوله انها وثانيها تقريره م على وصف الشي المسئول عنه كقوله عليه السلم

لما سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فانه
تقدير على ما يشتبه المسؤل عنه وينبه على وجه الشبه فعلم ان وجه الشبه هو العلة
في ذلك فيحكم الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة
والقبلة لانه لم يحصل ما هو الامر المطلوب منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم
ليس من هذا القبيل لانه ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة
للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي عليه السلم ذلك بالمضمضة فانها
مقدمة للشرب المفسد له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة
مقدمة للشرب المفسد فلا لان ذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد
ليس فيه ما يحل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه
بما ذكره عليه السلم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسوال
من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما
فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب
المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل
عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسوال بخلاف النقض فان به يتحقق
ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا للسوال الخامس ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم
بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما
ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلم القاتل لا يرث فانه قد تقدم

بيان ارث

بيان ارث الورثة فلما قال عليه السلم القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة
بذكر القتل الذي يجوز كونه موثرا في منع الارث علمنا انه العلة في نفي الارث و
ثانيهما ما يكون حكمها مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه آ ان يقع التفرقة
بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد
بعد نهيه عليه السلم عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين
علة في جواز البيع ب ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن ج ان يقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
د ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فانه ذلك على ان التعقيد فيه موثر في المواخذة
ه ان يستانف لاحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك
الصفة مما يجوز ان يوثر كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم
بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في
ذكر الوصف من فائدة و النهي عن فعل يمنع من فعل اخر يقدم وجوبه علينا
فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك عن فعل عين الواجب كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه معونا ومانعا من السعي لما كان
ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا واعلم ان الناس
اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف الموما اليه على علية الحكم مناسبته

ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه الغزالي واختاره المص وجماعة احتج الاولون
بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل
العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قطع العاقل انه
لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باستحقاق العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا
الى تصرفات العقلاء التي لا يتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل فان العقلاء
اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكمة اما على طريق الوجوب كما هو مذهب
المعتزلة وبحكم الاتفاق كما هو مذهب الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج
الاخرون بانه نفتح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح
الا ما يفهم من كون جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لا تنافي غير ذلك
من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق
الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك يوذن بان ترتيب الحكم على الوصف تقيد كونه
كونه علة وان لم يكن مناسبا وهو المط قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم
بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة
بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصورة
المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام
وهو العالم والنهي عن استحقاق من يستحقه وهو الجاهل في ظن السامع لانه لم يذكر
لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستحقاق به سوى صفة العلم
فالاصل عدم صفة اخرى ولشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات

الكمال

الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا
يقبح قول القائل لا يكرم احد احدا اصلا لاندراج من يستحق الاكرام فيما المنهي عن اكرامهم
قال قدس سره البحث الثاني في ان المناسبة لا تقتضي العلية المناسب ما يفضي
الى موافقة الغرض تحصيلا او ابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات
وهو حقيقي وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية فان كان في محل الضرورة
فهو ما يتضمن حفظ المقاصد النفس والمال والنسب والدين والعقل بشرع
القصاص والضمان والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فكتمكين الولي من
التزويج لخوف فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو يجري مجرى التحسينات
كالتقرير على مكارم الاخلاق وتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب
الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العلية وغير الحقيقي هو الاقناعي
وهو ما يظهر مناسبته ثم يظهر الخلاف عند البحث اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة
لا يدل على العلية لجواز كون العلية غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص
على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض ولا يتاتى
على راي المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح احد الطرفين مما لا مرجح له لحكمة مجهولة
اقول الكلام في المناسب اما في ماهيتها واقسامها او احكامها اما الاول فقد ذكروا
في تعريفه امرين احدهما انه الذي نفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء
وقد يعبر عن التحصيل عن بجلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب
ابقاءه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء

قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دنيويا وقد يكون
دينيا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم وما يؤدي
اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن
التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل مدرك بالضرورة التفرقة بينهما و
بين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما يعرف
به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا وابقاء بقولنا
على اقرب الوجوه الممكنة العادية بحيث يخرج عن التعريف سلوك ابعد الطريقين
لتحصيل القوت مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف
من دون القيد المذكور وليخرج الاسراف والعدول في ذلك الغرض الخارج عن العادة
فانه ليس مناسبا الامدي انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فقال هذه
اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة الملائمة جمعهما في سلك واحد لمماثلة وهذا
الثوب يناسب هذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم
والمصالح والتعريف لمن لا يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول
لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون
اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالآخرة اخرى فالاول على
اقسام ثلثة ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ
الخمسة وهي النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظ بشرع
القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال المحفوظ

بشرع الضمان

بشرع الضمان والحدود كحد السرقة والمحاربة والنسب بشرع الزاجر عن الزنا كالجلد
والرجم اذ المزاحمة على الابضاع مفضي الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع التعهد
عن الاولاد وتغير الشوب على الزوج بالتغلب الجالب الفتن والفساد والدين محفوظ
بشرع الزاجر عن الردة والامر بقتال اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع
بينكم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ
بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء
الى يوم القيمة ـــ ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه و
ان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في ذلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه
ما وهو تقييد الكفؤ الذي ربما لو فات لم يحصل بعد ذلك ما لا يكون في محل الضرورة ولا
الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق
اهلية الشهادة لكونهما من اسنى المناسب والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما
غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كما في الكتابة فانها مستحسنة
في العادات الا انها في الحقيقة مع الانسان بماله وهو غير معقول واما ما يكون
مناسبته لمصلحة تتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق
والمواظبة على العبادات فانها محصلة للسعادة في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر
كونه مناسبا ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع
الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله

ومقابلته بالمال اعزاز له والجمع بينهما متناقض فهذا مظنون المناسبة في اول
الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ومناسبته ثبوت
المنع من استصحابه في الصلوة ومنع مانع معه ما علم ان للمناسب اقساما اخرى انقسم
اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية التي ذكرها انما تقرر هذا فاعلم ان القائلين
بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف
اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا
الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن انها الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اما
المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين والترجيح لاستحالة ترجيح
احد المتساويين لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة
له لان ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه مصلحة العبد واما الثانية
وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك و
اما الثالثة وهي حصول الظن بان الباعث له على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان
مغايرا لها لكان ذلك الآخر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ما ينافيه وهو محال
والا لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق
ظن استمراره على العدم لما يأتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يمشي على
اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
فلا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي
تشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها

على الكفر

على الكفر والظلم والحسد والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة
لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وحينئذ لا يحتاج شرع
الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا
او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المصنف في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية
من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة
وارد ان اريد بالدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام
الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على رأي من كون الاحكام
تابعة لمصالح العباد قال قدس سره ثم ينقسم القائلون بالعلية المناسب
الى ما علم ان الشرع اعتبره والى المجهول حاله فالاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار
المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا فيهما
بالمحال وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم في الميراث
فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث
في النوع وانما اتحدتا جنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء
صلوة الحائض بالمشقة وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة
كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تاثير
الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام
القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه
واقواها الاول ثم مراتب الاجناس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها

والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول انما يكون بحسب اوصاف
اخص من كونه مصالح الا ان عموم المصلحة معتبرة وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن
المناسب ملايم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه
في جنسه كقياس المثقل على المحدد فان خصوص القتل معتبر في خصوص القتل معتبر
في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير
ملايم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فعل
النص حرمه ... اجماعا ومنه مناسب ملايم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه لا نوعه في نوعه
كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير ملايم بل يشهد نوعه لنوعه
لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم المتناول صيانة للعقل ويشهد له الخمر بالاعتبار
ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب **اقول** هذه اشارة الى باقي اقسام المناسب
اقسام وهي تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف
المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول
هو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم
كالاسكار فانه نوع واحد وانما اشترك في الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين
ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع
وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة
في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع الشيئين فيقاس عليه التقدم
في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبر الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين واحد

في الصورتين

اعني الميراث والنكاح ولانه الميراث مخالف لانه النكاح الا انهما اشتركان في جنس واحد
لهما وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف في نوع ما من الانواع جنس الحكم يقتضي كونه موثرا
في ذلك الجنس والمراد الحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تاثير جنس الوصف
في نوع الحكم كاسقاط قضاء للصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر جنس المشقة
في اسقاط الصلوة قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد
يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة الحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف
الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فمخالفة للمشقة الحاصلة للمسافر فيهما
نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب
اليه جنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في
جنس بالتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف
في ايجاب الجلد اقامة لمظنة الشيء في مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة المحرمة وطئها
في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطي فقد اشترك في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم
والمظنتان مختلفتان او مظنة القذف مخالفة بحقيقتها المظنة الوطي في الحلة
التي بينهما جنس والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة
فاقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف موثرا في نوع الحكم لقوة ظن الحاصل
بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا
فهما يشتركان في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها
ولا يغاير بينهما الا بالامور الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها فلذا حكم الاصل

والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم او جنسه
في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه لعلية الوصف للحكم اضعف من الاول بقلة المشتركات بينهما
ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى
مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك
في الابعد خاصة وقيل واعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة
فالواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة
تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا
وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه
كونه وصفا تناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما يتضمن حفظ النفس
وبالجملة فاوصاف انما يعتبر اولا على التفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان
الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى الصلوة وغيرها
ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض
اخص من الصلوة فيه نظر لصدق العرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه
لصدقها الصلوة على الفرض وعلى المص واقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة
المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملايم الذي يشهد له اصل معين
بالاعتبار اقوى منه القسم الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه
فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع
في نهار رمضان وهو صايم عليك شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره

بالعتق

بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك ليسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة
في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه تصعيفا مبالغة في زجره
فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه
واعترض عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم
ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو مجهول وهو انما يكون كذلك اي
مجهول التفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه
وصفا وفي الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار
ان الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى
بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملايمة والاعتبار وعدمها
الى اربعة اقسام الاول الملايم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه
في جنسه وهذا متفق عليه بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك في القتل بالمحدد
والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير
نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه
في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما يكون ملايما
ولا يشهد له اصل فهذا مردود مثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة بنقيض مقصوده
لو قدر ما انه لم يرد فيه نص وهو قوله ع القاتل لا يرث وغير ذلك الثالث ما يكون
ملايما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد اصل

يدل على اعتبار نوعه فى نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما ولا مؤثرا
جنسه فى جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اى نوعه فى نوعه كالاسكار
فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن
لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفى قبوله خلاف بين القايسين
والاظهر عند الاكثر قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التى قبلها تداخل
قال قدس الله روحه البحث الثالث فى ان الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذى
لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمى شبها وان لم يكن مستلزما يسمى طرديا وليس
بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف الذى لا يناسب الحكم
لكن قد عرفت بالنص تاثير جنسه القريب فى جنس الحكم القريب لذلك الحكم فمن حيث
انه غير مناسب يظن عدم اعتباره فى ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب
فى الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن اسناد الحكم اليه وليس علة
ايضا لما تقدم اقول اسم الشبه يطلق على القياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع يشبه واختلف
فى تعريف الوصف الشبهى فقال القاضى ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا
والاول المناسب والثانى اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته اولا فالاول هو الشبه
والثانى هو الطرد وقال آخرون الوصف الذى لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص
تاثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم اولا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم
مناسبته يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه
فى جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وهذا هو حجة

الاصح

الاصح وهو مذهب القاضى ابى بكر لان الوصف الشبهى ان لم يكن مناسبا للحكم كان
طرديا والوصف الطردى مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا
لما تقدم فى تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا ولان التعويل فى العمل
بالقياس واثباتها بما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية
ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقال
آخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذى لا يكون مناسبا
مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما هو ليس مناسبا ولا مستلزما
له ولم يؤثر جنسه فى جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذى اثر جنسه فى جنس
الحكم اما المستلزم للمناسب او الذى اثر جنسه فى جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس
المتنازع وعن الثانى المنع من انحصار دليل حجية القياس فى عمل الصحابة بل التعويل
فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه يظن كونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك فى العلة وعلى التفسير الثانى للشبه انه لما ثبت
ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهى وغيره ثم راينا ان جنس هذا
الوصف مؤثر فى جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى فى غيره من سائر الاوصاف كان
ميل القلب الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره من
الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب
عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة على ما تقدم فلازمه لا يكون ملزوما للعلة
بكذا قال المصنف فى النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما

للعلة وعن الثانى المنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل وبمنع حصر الاوصاف
فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات
الوصف ويجوز وجود مانع فى الفرع وعدم شرط عنده والحق ان هذه الاحتمالات قادحة
فى القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا يمكن يبنغى ان يمنع عدم وجوب
العمل بالظن بقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال قدس روحه
البحث الرابع فى الدوران وهو الاستلزام فى الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثانى
العكس وقد يقع فى صورتين وليس بحجة لوجوده فى العلة والمعلول المتساويين واجزاء
العلة وشرايط المعلول المساوى والحد والمحدود والجوهر والعرض والمضافين والحركة
والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر اقول الدوران عبارة عن ثبوت
الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون فى صورة
واحدة كالتحريم مع الاسكار فى العصير فانه لما لم يكن مسكرا فى اول الامر لم يكن حراما ولما حدث
له وصف الاسكار وحدث له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم
وقد يكون فى الصورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما فى البر
ومعدوم عند عدمه كما فى الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمالات فى الثانى
ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز ان تكون العلة فى صورة الوجود لمعنى المحل او شىء من خواصه
وهى مفقودة فى صورة العدم وهل هو حجة قال القوم نعم لافادته الظن العلية والعمل
بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو دعى غيره باسم فغضب ثم دعاه به غيره لم يغضب
وتكرر ذلك مرارا اغلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم

مع التكرار

مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة فاذا افاد الظن فى هذه الصورة كان مفيدا
له فى كل صورة لانه انما افاد الظن بمجرد الدوران وهو حاصل فى كل صورة من
صورة واما الثانى فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب
العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات
اولا يفيد ظن العلة فوجب ان لا يكون شىء منها مفيدا لظن العلية اما الاول
فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوى وبين المعلولين المتساويين
مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة
المساوية لها فى العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دايرة معها مع انتفاء العلية وكذا
شرايط المعلول المساوية فانها دايرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة للمشروط
ولا لعلته والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المضايفين
دائر مع الاخر كالابوة والبنوة والحركة دايرة مع الزمان مع انتفاء العلية فى ذلك كله
وفاقا واما الثانى فلانه لو افاد ظن العلية فى صورة ما من الدوران لكان لمجرد الدوران
فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه فى غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية و
ان كان لامر اخر فيكون المفيد لظن العلة انما هو ذلك الامر الاخر او المجموع المركب من
الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران بمجرده علة تامة وظن علية الوصف
الدائر وهو المطلوب الثانى وهو الذى عول عليه المتقدمون وذلك ان الانعكاس فى
العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الظن بمجرده وهو غير دال على العلية
اتفاقا فاعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون

مجموعها مفيد له قال وفيه مباحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد
اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وليس
طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل
وكون العلة غير هذه الاقسام او جزء احدها او ما يتركب من بعضها او جميعها او الحكم
مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع
قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم
فيشترك بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية ويسمى تنقيح المناط واما ان كان الجامع
الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف
في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله
اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك والمراد به هنا اعتبار
كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وبين انتفاء العلية عنها لتحقق العلية فيما بقي
واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثمة احتمال الا وهو مندرج في احد
القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون واما بهذا الوصف او بغيره ويبطل
الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم ان ابطل القسمين المغايرين
للمدعى بطريق قطعي وهو الحلول علمي في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية
كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او البكارة وبطل الاول لاستلزامه
ثبوت الولاية على الصغيرة بالثيب وهو منتف لقوله الثيب احق بنفسها من وليها
واما التقسيم المنتشر كما لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل القايس

يقتصر على ان يقول مثل حرمة الربا في البر اما ان يكون معللا او لا والثاني باطل لانه
خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم
او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم
لانه لما كان الغالب على الاحكام ان يكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث
والتامل سوى الاوصاف المذكورة واسعى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى
غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز
استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة
حينئذ يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة تحتاج الى علة اخرى وهكذا
الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزء
احدها بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما الى قسمين احدهما علة للحكم والاخرى
ليس كذلك او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع
تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند
تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان للحكم
مانعا في العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يحصل القطع ولا الظن الغالب
بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق هذه الاحتمالات
المذكورة انما يمنع الجزم بالعلة اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص
عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا
وهي كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون

هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي بتنقيح المناط وهو
ان يقال هذا الحكم لا بد له من موجب وهو اما العلة المشترك بين الاصل والفرع او العلة
الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فتعين ان المشترك
هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم وهذا الطريق يرجع الى السبر والتقسيم
وكل ما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير
معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق او ما يتركب من بعض اقسامها او المركب
مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما سبق ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة
عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون عليته كالاجتهاد
في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه في ذلك كالنبيذ واما
تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص او اجماع
او استنباط في احاد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معرفة
لقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة
الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال وفيه نظر وهو الفصل
الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم
الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة دون المنصوصة وهو الاقرب
اما في المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم انما اعتبرها الشارع لكونها
قبله علة تامة وان لم يعتبره وجد الحكم معه فلا يكون معارضا واما المنصوصة فانها
كالعام يجوز تخصيصها وجوابه اما بمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض

الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة اخرى وقيل له ذلك و
اما بمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه يحتج
والمسئلتين ولو ساعد المستدل على انتفائه بان كان مذهبا له او لهما لم يتم الجواب
والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة
لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لامر فهو المانع وان كان لا لامر قدح في
العلية كما لو قلنا في بيع الغائب انه مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح
كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها فان بين عدم تاثير كونه مبيعا
ثم النقض ولا يندفع بمجرد ذكره والكسر نقض يرد على الحكم كالمشقة في الجمال وهو غير
وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط اقول لما فرغ من ذكر الطرق التي تدل
انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نقيض ذلك وهي اربعة
النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود
الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم
انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو
مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم
فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت
مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه
لمانع الابوة واختار المص انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية
دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه

ذلك الحكم انتفاء المعارض ولا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة
بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك
الوصف في كل صورة وجوده فمع تحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه
معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق
المعارض في صورة التخلف اولا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت
منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام
على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم
وكان تخصيص العام جائزا غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص
فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجوده لا يقدح في كونه علة له
في غير ذلك البعض وجواب النقض لا يكون الا باحد الامرين احدهما المنع من وجود العلة
في صورة التخصيص النقض كما قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها
النية كالتيمم فيقول الحنفي منقوض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة
النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل
على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب
المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة اخرى قبل تكميل
الاستدلال على الاول وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان قصد اثبات
الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الان يطلب
اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال اخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض

العلة

العلة وهو هدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل اخرون
فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه
تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى الى المقصود فلا واعترض
المصنف بانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بعد الطرق الاخر وان لم يكن لم يصر طريقا
بانتفاء غيره اما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود
في البعض فاذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت
به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك
كما قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح كما
في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو
موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض
لا يخلو الكلام من امرين اما ان تعتقد وجوب الصوم في صورة البعض وهو ما اذا نوى
بعد الزوال او لا تعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك بوجودها في انتفاء
الحكم فان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني المنوي انتفاء الحكم في صورة
النقض ولعل المراد البعض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم
عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اذ لو كان للمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر
باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على المالك
بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة
لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل

الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض الوصف لا يطرد على اصل فلا
ملزمني لانه اعتقاده وجوابه بان يقول المستدل ما ذكره حجة عليك في الصورتين ومذهبك
في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج قالا كان حجة في محل النزاع وانه محال والمحجوج
المغلوب اذ الحجة الغلبة لغرض لا يتم الجواب عن البعض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة
النقض انما كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اولا وللمعترض بل يكون الجواب عنه
بيان سوق مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك بتقدير
ان الحكم الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال الجماعة من المحققين نعم وهو
مذهب المص طاب ثراه وفخر الدين لان العلة يستلزم الحكم لذاتها فذلك يوجب
ثبوته في جميع صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة
ما فاما ان يكون فقده لامر اولا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني
بطل استلزامها للحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال اخرون لا يقدح لانا لم نوجب
لمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون
قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده
والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة
التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد
الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة
كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول بالصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال
بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بالو تزوج امراة لم يرها فانه نسلم النقض على البيع

بالحذف

بالحذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه وقال الاكثرون
على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا ولكونه مجهول الصفة
لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل بنقض اوصاف
العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو تبين المعترض عدم تاثير الوصف الذي الحق
دفع الاحتراز عن البعض مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه
الى الوصف الاخر ثم النقض والمستدل ان نفي مصيرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل
بعدم التاثير ان فسره بابداله وصف في الدليل لا تاثير له في الحكم كالاوصاف الطردية
لا بالبعض وان دل الكلام على التعليل بالوصف المنصوص بطل التعليل بالنقض لكونه واردا
على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن موثرا في الحكم مطلقا فلا يمنع من ادخاله
في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا
من العلة كانت العلة هي الجزء الاخر لا غيره وهو موجود في صورة النقض مع فقد الحكم
فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكره ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة
عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى
دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في
سفره كغير العاصي لسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة في سفره بما فيه من المشقة
فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقض فانها موجودة في الحال وارباب
الصنائع الشاقة من الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد
لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها

وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فلا نه
الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط فى الاحكام
بقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج واذا لم يمكن العلة هى الحكمة لم يكن ايراد النقض
عليها معنى **قال** قدس سره البحث الثانى عدم التاثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض
علة وهو يدل على نفى علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يستلزم
استغنائه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم فى صورة
اخرى لعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير قادح لامكان تعليل المتساويين بالمختلفين
اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا فى المنصوصة لانها معرفة او باعثة مجازا كقتل
المرتد الزانى ووجوب وضوء النائم المحدث **اقول** هذا هو الطريق الثانى من الطرق
الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون
ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح فى علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقى موجودا بعد عدم
ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغنى عن الشىء
يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف فى الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه
لان المتكلمين يزعمون ان الباقى مستغن عن المؤثر فعلم مؤثره مع بقاءه موجودا
غير قادح فى علته فلهذا ضم اليه القيد الاخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق
ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده
تعالى قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم
فى صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح فى علية
الوصف

الوصف للحكم فى الصورة الاولى لان العكس اعنى انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير واجب
فى العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل
فهو متفق عليه كاباحة الوطى فى الفرج بالعقد وفى المملوكة بالملك واما مع اتحاد
فمنع القاضى ابو بكر والجوينى مطلقا وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه
جائز فى المنصوصة لا المستنبطة وهو اختيار الغزالى والمصنف طاب ثراه اما الاول
فظاهر فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام علل
لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة فى وجوب القتل بالنص وكذا
نواقض الوضوء والغسل فان النوع من الاحداث المغايرة له فلا يجتمع نواحد مع كون
كل واحد منها علة مستقلة فى ايجاب الوضوء وعدم احدهما لا يوجب عدم الحكم
لجواز استناده الى غيره واحد واما الثانى فلان من اعطى فقيرا فقيها هاشميا
احتمل ان يكون الداعى الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعها
ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لا يكون الباعث الفقر خاصة ينافى
كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث فان كانت متساوية امتنع حصول الحكم
واحد منها عينا بالتعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان رجح بعضها فذلك الترجيح
لا بد وان يكون لامر وهو المناسبة والاقتران لاشتراكها بينها فاذن الراجح هو العلة
دون المرجوح فيثبت ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون
وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا فى عليته وهو المدعى واعلم ان
العكس لعله رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله واصله من عكس راس البعير بخطامه الى خطمه

قال قدس سره البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد
الاصل وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما فى الاصل لم يقدح فى العلية
لامكان تاثيرها فى شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما فى الاصل الا انا شرطنا
وحدته وجوزه اخرون لامكان تنافيهما فى الفرع دون الاصل وهو فى الحقيقة
معارضة الا انه لا يمكن منع وجود العلة فى الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد
لكن للمستدل منع حكم القالب فى الاصل وقدح تاثير العلة بالنقض وقلبه قلبا اذا لم يكن
قلبه مناقضا للحكم ثم القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفى فى اشتراط
الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون بمجرده بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول
المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم فى كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان
فى الاصل متنافيان فى الفرع وقد يذكر لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفى
فى المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض
فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال فى بيع الغائب عقد معاوضة
فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
ويلزم من نفى خيار الرؤية فساد البيع **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة
على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك
العلة ورده الى الاصل المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك
الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا فى الاصل الاول كان رده اليه اولى
لان المستدل لا يمكنه مع وجود العلة فيه لان قياسه مبنى على وجودها فى الاصل الاخر لانه
لم يبق

لم يبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا
على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثانى ووجود العلة بدون الحكم
هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه اخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم
الذى علقه القالب على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذى ادعاه القايس
اولا فان كان الاول لم يكن قادحا فى العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين
غير متنافيين وان الثانى امتنع اجتماعهما فى الاصل الا انا شرطنا اتحاده واجيب
بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما فيجوز اجتماعهما فى الاصل وان كان واحدا لكن
يستحيل اجتماعهما فى الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما فى الفرع لدليل
منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل فى الفرع ليس بان يقضى احد الحكمين
اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه فذلك
يقتضى امتناع حصولهما معا فى الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون
الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة او المعارضة عبارة عن اقامة
دليل على نقيض مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات
بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة فى العلة بخلاف ساير المعارضات وثانيهما
انه لا يمكن منع وجود العلة فى الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد
على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب فى الاصل والقدح
فى تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم
من تلك القلب لا ينافى حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم فى القياس

الذی اثبته المستدل لان القلب الغالب انما تسلل بالعلة التی سلم اصل القیاس
من القلب ثم الغالب اما ان یذکر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعنی
القایس فالاول مثل ان یستدل الحنفی علی ان الصوم شرط صحة الاعتکاف لبث مخصوص
فلا یکون قربة بنفسه کالوقوف بعرفة فیقول الغالب لبث مخصوص فلا یکون مشروطا
بالصوم کالوقوف بعرفة فالحکمان المذکوران فی القیاس والقلب لا یتنافیان فی الاصل
اعنی الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فیه انه لیس قربة بنفسه ولیس مشروطا بالصوم وهما یتنافیان
فی الفرع اعنی فی الاعتکاف لدلیل وهو الاجماع علی انه متی لم یکن قربة بنفسه کان مشروطا بالصوم
ولم یکن فالجمع بین کونه لیس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذکور وکل
من القایس والغالب قد تعرض فی دلیله لتصحیح مذهبه الا ان القایس اشار لعلیة الاشتراط
الصوم بطریق الالتزام والغالب اشار الی عدم اشتراطه صریحا والثانی قد یکون استدلال
الغالب علی افساد مذهب خصمه صریحا وقد یکون ضمنا بان یقیم الدلیل علی انتفاء لازم من
لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اللازم من لوازم مذهبه یوجب ارتفاعه
فالاول مثل ان یستدل الحنفی علی وجوب مسح ربع الراس بقوله رکن من ارکان الوضوء
فلا یکتفی فیه باقل ما یقع علیه الاسم کالوجه فیقول الغالب رکن من ارکان الوضوء فلا
یتقدر بالربع کالوجه وهذا الحکمان لا یتنافیان لذاتیهما لانهما فی الاصل المقیس علیه وهو
الوجه فانه لا یکتفی فیه باقل الاسم ولا یتقدر بالربع لکنهما یتنافیان فی الفرع اعنی
مسح الراس لاتفاق الشافعی وابی حنیفة علی نفی غیرهما من الاقسام المحتملة والثانی
مثل قول الحنفی فی بیع الغایب عقد معاوضة فیصح مع الجهل بالعوض کالنکاح فیقول

الغالب عقد معاوضة فلا یثبت فیه خیار الرؤیة کالنکاح ویلزم من فساد خیار الرؤیة
فساد البیع وهذان الحکمان غیر متنافیین فی الاصل اعنی النکاح لانه قد اجتمع فیه الصحة
وعدم خیار الرؤیة ویمتنع اجتماعهما فی الفرع اعنی البیع لان فساد خیار الرؤیة
فیه ملزوم لفساده بالاتفاق المذکور قال قدس الله روحه البحث الرابع القول بالموجب
وهو تسلیم الدلیل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان یستنتج المستدل ما یتوهم
انه محل النزاع او ملزومه کما اذا قال قتل بما یقتل غالبا فلا ینافی وجوب القصاص
فیقول المعترض اقول بموجب ما ذکرت لکن عدم المنافات لا یلزم منها وجوب القصاص
الثانی ان یستنتج ابطال مذهب الخصم مثل التفاوت فی الوسیلة لا یمنع وجوب
القصاص کالمتوسل الیه فیقول اقول بموجبه ولا یلزم المطلوب فانه لا یلزم من انتفاء مانع
واحد انتفاء جمیع الموانع ووجود جمیع الشرایط والمقتضی الثالث ان یسکت المستدل
عن صغری غیر مشهورة مثل ما یثبت قربة فشرطه النیة کالصلوة ویهمل الوضوء قربة
فیقول اقول بموجبه والنزاع فی ایجاب النیة فی الوضوء اقول هذا هو الطریق الرابع من الطرق
الدالة علی عدم علیة الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسلیم الدلیل مع بقاء
النزاع وحاصله یرجع الی تسلیم ما اتخذه المستدل حکما للدلیل علی وجه لا یلزم منه تسلیم
الحکم المتنازع ومهما توجه علی هذا الوجه کان المستدل منقطعا لظهور کون
ما نصبه من الدلیل غیر متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان یذکر المستدل دلیلا
یتوهم ان ینتج محل النزاع او ما ملزوما له والحال بخلافه کما لو قال الشافعی فی القتل
بالمثقل قتل بما یقتل غالبا فلا ینافی وجوب القصاص فیقول المعترض اقول بموجبه لکن

من الدلیل وهو ان ذلک القتل لا ینافی وجوب القصاص لیس هو نفس وجوب القصاص
ولا ملزوما له لتوقفه علی وجود المقتضی وارتفاع سایر الموانع وتحقق جمیع الشرایط
الثانی ان یذکر دلیلا لا یتوهم انه یبطل ماخذ الخصم وذلک کما لو قال فی القتل بالمثقل
ایضا التفاوت فی الوسیلة لا یمنع القصاص کالتفاوت بالتوسل الیه فیقول المعترض
اقول بموجب ما ذکرت وهو ان التفاوت فی الوسیلة لا یمنع وجوب القصاص
کالتفاوت فی المتوسل الیه لکن لا یلزم من ذلک مدعاک وهو وجوب القصاص
فانه لا یلزم من انتفاء مانعیة التفاوت فی الوسیلة من وجوب القصاص انتفاء
جمیع الموانع منه ووجود جمیع الشرایط التی یتوقف علیها وتحقق المقتضی له الثالث
ان یسکت المستدل عن صغری دلیله ویقتصر علی ایراد کبراه لا یکون الصغری مشهورة
کما لو استدل الشافعی علی ایجاب النیة فی الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النیة
فیما ثبت قربة فشرطه النیة کالصلوة ویهمل الصغری المقدرة وهی الوضوء فانه یجب
النیة فیما ثبت قربة غیر ملزوم للمدعی وهو وجوب النیة فی الوضوء الا بتقدیر کونه
قربة وهو قضیة غیر مشهورة ولو ذکرها المستدل لم یکن للمعترض الا المنع وانما کان
القول بالموجب قادحا فی العلة لان المدعی کون الوصف علة للحکم المتنازع فیه
فاذا بین عدم ذلک الحکم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف
بدون الحکم وجواب القول بالموجب ان یبین لزوم محل النزاع لمدلول دلیله کما لو سلم
المعترض فی الاول علی وجوب ما یقتضیه وانتفاء ما ینافیه غیر المذکور فان ثبت
بالدلیل کونه غیر مناف لزم تحققه وکذا فی الثانی بان یوافق المعترض علی تحقق المقتضی

وارتفاع سایر الموانع وتحقق سایر الشرایط فان المستدل انما بین کون التفاوت
فی الوسیلة غیر مانع منه لزم تحققه وفی الثالث بان الحذف لاحدی مقدمتی الدلیل
امر شایع والدلیل عبارة عن مجموعهما لا عن الکبری وحدها فلا یسمع منه القول بالموجب
مع بقاء النزاع قال البحث الخامس الفرق وهو مبنی علی تعلیل الحکم بعلتین وقد بینا
جوازه فی المنصوص دون المستنبط والقول بتعدد الاحکام ولهذا لو اسلم زالت
اباحة قتل الردة دون والحالة علی السابق او علی المشترک او ان استقلال کل واحد
مشروط بانفراده ضعیف لان ابطال الحیوة شیء واحد ولیس فی جهتین بحیث
یحل باحدیهما ویحرم بالاخری والسابق منفی لغرض الاقتران والمشترک باطل لان کل واحد
بخصوصه علة تامة بالاجماع والتعلیل بالمشترک ابطال له وللاجماع علی ان کل واحد
علة مستقلة مطلقا من غیر شرط اقول سوال الفرق عند المتاخرین لا یخرج عن معارضة
فی الاصل او الفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرین حتی لو اقتصر علی احدهما
لم یکن فرقا ولهذا رجح بعض الناس لکونه جوابین السوال مختلفة وهی المعارضة
فی الاصل والدین قبلوه اختلفوا فی انه سوال واحد او سوالان فالذین رجحوا ذهبوا الی
الثانی وجوز الجمع بینهما لکونه ادل علی الفرق وغیروا الی الاول لاتحاد المقصود منه وهو
الفرق ومعنی المعارضة فی الاصل ابداء وصف فیه یصلح ان یکون علة للحکم مغایرا لما
علل به المستدل اما مستقلا کمعارضة من علل التحریم ربا الفضل فی البر بالطعم بالکیل
او القوت فیه فان کلا منهما یصح ان یکون علة الحکم او غیر مستقل کمعارضة من علل
وجوب القصاص فی القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح فی الاصل

ومعنى المعارضة في الفرع ابدا اما بقتضى بنقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع
او بوجود مانع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون
الوصف المفقود شرطا له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود
شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكر قوم
زعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع
حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعنى سوال الفرق مبنى
على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتفسيره جميعا
اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق ان فسرناه بانه معارضة
في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفي عن الفرع لا ينافي
تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسرناه بالتفسير
الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي
كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم
العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسرنا
به معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه
وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة في الحكم الواحد من اتحاد المحل مطلقا
كما تقدم واجابوا عن الواحدة المتقدم ذكرها بالموت احدها المنع من اتحاد الاحكام
بل هي متعلقة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد
الزاني يسقط قتل الردة ويبقى قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد
من حصول

من حصول بعضها قبل بعض وحينئذ يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون
اللاحق فيها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو
علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط
استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها منها فاذا حصل الاقتران زال
شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف
المص طاب هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال الحيوة الشخصي الواحد امر واحد لا يحتمل
فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحدهما محرما بالاخرى والى ابل
بالاستلزام لعين الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت لم لا يجوز ان يكون الفعل ذا جهتين
يكون محرما باحدهما مباحا بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار
المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضييق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم
من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة فيجوز ان يكون القتل له جهات يكون
كل واحدة منها نسبة لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا جواز الشارع
للمكلف تمكنك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع
انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء حراما من جميع
جهاته اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه
حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعي لم يدع ان الفعل ذو جهتين احدهما
تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل
منهما اباحته وهو ظ فان اباحة قتل الزاني بسبب استلزامه انجاد الناس
على التوثب في الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انه جاحد عن الكفر وتاكيد الرغبة
في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما في
اجتماعهما دفعة واحدة ففرض سبق احدهما على الاخر ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك
مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة بان
اخذ لبنهما جميعا وجعل في حلقها فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما للرضيعة
دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو ارتضعت
اختي من امرأة لبني اخيه من ابيه صبية فانه يصير عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث
فلانه خلاف الاجماع واقع على كل واحد من الاسباب علة مستقلة بخصوصية للحكم
المذكور فالقول بعلية المشترك بينهما وسبيل الاستقلال ابطال له ان كان مانعا من علية
امثاله ولا يثبت الطعن لاجتماع العلل المتكثرة وهي ذلك المشترك بينهما وسبيل الاستقلال
ابطال له ان كان مانعا من علية امثاله ولا يثبت الطعن لاجتماع العلل المتكثرة وهي
ذلك المشترك على امثاله على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط
عدم غيره فان الاجماع واقع على تعليل الحكم من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول
بالاشتراط المذكور هنا في الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب
المعارضة في الاصل والفرع وسيأتي في باب الاعتراضات قال قدس الله روحه
الفصل الرابع في شرايط الاركان وفيه مباحث الاول في شرط الاصل ثبوت حكمه القياس
لان تثبيت الفرع به فرع ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان لا يكون حكمه شرعيا لان البحث
في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية
ووجود

ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا
لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل يثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط
عبث والا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون
دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل
بالجامع اما عندنا فبالنص واما عند القائلين به مطلقا فيه وبالاستنباط لان الفرع
اليه انما يصح بذلك وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء فانه
ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير
الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة و
ان لا يكون فا القياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل فان اختلفا
في العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الاصل كما يقال
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة
فالحنفي يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث
فان سلمت العلية بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت بناء
على هذه العلة فلا ينفك عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما يقول اذا تزوجت
هذه فهي طالق فانه تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق
فيقول الحنفي بمنع وجود التعليق في الاصل فان صح المنع بطل الالحاق والا صح ومنعت
الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او منع العلة اقول
قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غاية ثبوت

مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس لا يخرج عن شرايط هذه الاركان فمنها ما يعود
الى الاصل وهي على قسمين احدهما يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون
ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك
اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عندنا
فظ لان جميع الاحكام الخمسة انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلانا الطريق لو كان
عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف
المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت
الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فيكون معرفة ثبوت الحكم
في الفرع سمعي من ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المص بقوله وهو غير لازم
الحج ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على
الوصف الجامع وهو متوقف كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم
المرتب عليه وقفر ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف
في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا وفي صلاحية ترتيب الحكم عليه
ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى يكون نسخ الاول تخصيصا د ان لا يكون
حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي
العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان الشهادة بالاعتبار
انما هو له دون الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل
السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على الربعة

كونه مطعوما

كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة
فسخ النكاح بالجذام في المراة يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح
قياسا على القرن والرتق ثم لا منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين
للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه
لان الحكم في الفرع المتنازع اعني الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت
به حكم اصله وهو القرن فان كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت
الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بعينها لان عينها لم يثبت اعتبار الشارع لها ضرورة
ان الحكم الثابت معها ثابت بغيرها اتفاقا فلو ثبت الحكم بها في الفرع مع عدم اعتباره كان
اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم
الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة بينه وبين اصله والعلة
الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم اذ باعثه
عليه مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر اخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الحكم المطلق
وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة لحكمه وكون
الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه عن العلة الاولى واستناد الحكم
الى غيرها والجمع بينهما مح هذا اذا كان حكم الاصل مقبولا به من جهة المستدل ممنوعا
من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عند ما اذا نوى
المتنفل اتى بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل
فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه

لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال
المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف
بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاض العلة المخالف الحكم عنها من غير مانع ويلزمه من ابطال
التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل
ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا
لثبوته في الفرع والا كان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا
من غير مرجح وهو مح وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما
لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام ومع لا يكون قياسه عليه ترجيحا
من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يمكن بتلك
الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجة القياس
مطلقا فطريقه النص تارة والاستنباط اخرى ن ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه
وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد
الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء وقال فخر الدين والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم
الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال
كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك
كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز لان ترادف الادلة على المدلول
الواحد غير ممتنع وان لم يثبت وفيه نظر لمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب
النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا

بل عقليا

بل عقليا فيجاز اثباته بالقياس وليس ذلك بالنسخ لانه رفع حكم ثابتا شرعا بدليل شرعي ح
ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان
لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني
ما يكون مبتدا فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى
عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب للزكوات ومقادير
الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة
وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له
فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كترخص السفر لدفع المشقة او لا كاليمين
في القسامة وضرب الدية على العاقلة ط ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا
عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب
فان كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل
والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين
فرعه فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان علة الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله
وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي في المكاتب المتفق على جريان
القصاص فيه انما هو جهالة المستحق من السيد او الورثة لا العبودية ومع ان سلمت ذلك
امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها صفت من الحكم في الاصل

لانه انما يثبت عندي بهذه العلة وهي لا يكون اثباته ولا محذور على من نفى الحكم لانتفاء علته
انما لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه
لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف
الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم
الاصل وهو فرع لها والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق
الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب
الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل بل له وجود ام لا وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هذه فهي طالق تعليق فلا يصح
قبل النكاح كما لو قال هذه التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كان في الفرع ولا محذور على ذلك
لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل
او منع الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع **قال** قدس سره
البحث الثاني في شرائط الفرع ش وذكر لعلة الاصل فيما يقصد فيه اما في عينها كالشدة
في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وان يكون
حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل
والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال والمشترك
هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع
في ذكر شرائط مضايقة وهو الفرع وهي ثلثة ا ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة
لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين
الخمر

الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة
بين القطع والقتل ب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب
القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية
في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان
شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم
الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة منه مثل الذي يحصل من حكم الاصل
ومع مخالفته حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة ج ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك
على قسمين ا ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس ٢
ان يكون مخالفا له والاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز
وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد
بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه
لم يتعرض فيه لجواز القياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام
انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه
نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل قطعيا او واضح الدلالة والفرع
ظنيا او ضعيف الدلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم عدم جواز القياس ح لا يجوز
قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تاكيد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما
في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه

مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من
النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالنص والقياس واما الثاني وهو
ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد قررنا
ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في
قال قدس الله روحه البحث الثالث في شرايط العلة يشترط ان يكون بمعنى الباعث
بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا لا يجب العلم به عندنا لان
العلة يثبت بالنص وان يكون وصفا ضابطا للحكمة ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة
لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير
واجب ولا مرية جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل او لفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع
القياس فلا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية
على الصغير الذي عرض له الجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يخالف نصا جليا
او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون الاصل حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون
مركبا كالقتل العمد العدوان والعلية امر اعتباري وان يكون العلة اضافية كالابوة لانا نجوزها
العلقية **اقول** لما ذكر شرايط الاصل والفرع شرع في ذكر شرايط العلة وهي امور ا يكون
العلة في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال العلة على الحكمة المذكورة لا يجب ان يكون معلوما
للقايس اذ لا كان من يعتبر في العلة النص كالمصر وموافقيه بالتفصيل وان كان
النص يدل على تلك في الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل المانعة
مجردة

مجردة لانه لا فائدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه
لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه
فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عنها فيلزم الدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم
من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفاء تعريفها في الحكم
مطلقا لجواز كونها معرفة في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن الحكم في الاصل
وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور ب ان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقتضية
شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند
الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة
عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف
الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها
والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك على خلاف المالوف من عادة
الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للحرج والعسر والمشقة
كما يعلم ان الشارع انما خص القصر في السفر دفعا للمشقة لما كان اضطرابها واختلافها
ولهذا لم يرخص للحاضر الحضري مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة
المسافر الذي يقطع في اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه
الاقلون لان الحكمة علة العلة فلولا اعتبار التعليل بها لما جاز التعليل بالوصف المشتمل
عليها وفصل اخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة
عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام

ح ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلية صفة وجودية بدليل
انها نقيض اللاعلية العدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه
نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان النقيض الثبوتي
قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف
العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية
مطلقا فان كثيرا من العقلاء يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى ان عدم امتثال
العبد امر سيده باعث له على مواخذته ولذلك امر الارباب فيه وقد اختلفوا في تعليل
الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه اخرون وفصل فخر الدين
في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصا او مستنبطة
اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف
كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا
وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب
والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت
لا نسلم انه لزم ما ذكرتم من كونه قابلا فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر
بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال في
المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز سلمنا
اللزوم لكن لا نسلم استحالة الشيء اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين للشيء
الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة لا مع تغايرها فلا ريب في تغاير

جهة القبول

جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان
العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك
المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عين غيره اما المانعون عن التعليل
فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي
مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة
من حكم الاصل ومتفرعة عليه فلا يكون مفيدة له فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة
في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكم والمصلحة
فان ذلك ادعى لانقياد النفوس الى بخلاف التعبد المحض فيكون اقضى الى المقصود
الشرعي وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية
التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية
فلا حاجة في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد
فلو لم يعلل بالمحل النفي الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولا شك ان فائدة
العلم بالشيء بعد الجهل به وان قلنا انه صح ان كون المحل علة للحكم بطل اشتراط
كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل
منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري التعليل بالعلة القاصرة وجوزه
الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني ويكون
ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا الامتناع في مناسبة وصف المختص
متعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري واحتج المجوزون بان صحة

تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها
على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه
علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به
فلا دور والحاصل من هذا ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا
بين محل الحكم المنصوص وغيره هذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة وقد اكثر الاصوليين
على منع تعليل حكم الاصل بعلة المتاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية
للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه
قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان
الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه لاستحالة
تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل
الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة
الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف
وهو محال والثالث بطلانه لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم ق يجب ان كون العلة
المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم التي استنبطت منه بالابطال وذلك
كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء لما فيه من دفع وجوب
الشاة ضرورة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب
ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتباره ح شرط في
العلة ان لا يكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراط

وهل يجوز

وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقل اما الاولون
فقالوا انه قد يدور الحكم مع الشرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب
وانا نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا
بان الحكم المجعول علة يحتمل تعليقه على الحكم المجهول معلولا فلا يصح للعلية للتخلف
اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض ولا اصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح للعلية كما
بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله
علة للاخر اولى من العكس ولا اصل ان يكون هو العلة وان يكون غيره العلة فهي
على تقدير تغايرهما لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما
هو بالغالب فعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها ولما غلب على الظن عدم كونه
علة امتنع جعله علة واجيب بجواز ان المتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف
بوجود الصانع نعم ويجوز ان التقدم ولا نقض فان الحكم المجعول علة لذاته بل بجعل
الشارع اياه علة وقران الحكم اللاخر كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت مختصة
قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع
وقران الحكم بها ولا ينافي لزوم تخلف التحريم عنها نقضها ويجوز المقارنة ويمنع
من عدم الاولوية لانا تعرضنا الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس
ط يجوز كون العلة مركبة من وصفين واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل
العمد العدوان وهو مذهب الاصوليين ونحن لما شرطنا في العلة بتنصيص
الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون

الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لاجرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون
فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص
اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن
في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة
عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل الا كان تصوره مع الجهل بكونه علة ويصح حمل
العلة عليها كما تقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها
علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو مح لامتناع حصول
الصفة الواحدة بالتشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلية
لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لنا نصف وثلث وهكذا وذلك غير
معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج
عنه وهو المطلوب اجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا
ولا التزام الى ونيادتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج ولان
معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس
ذلك صفة حتى يصح ان يقال اما ان تحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة
او بعضها سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك
منقوض بكون الشيء جزءا عاما او خفيا واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من
يجوز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية
وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل فكان حلولها فيه

اضافة

اضافة اخرى لنا الى المحل وتلك الاضافة يكون ايضا قائمة وجودية لان مسمى الاضافة
حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فتثبت لها اضافة اخرى ويتسلسل
واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا
لان الاضافة المخصوصة ماهيتها مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت
وجودية لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم
والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم
قيام الوجودي بالعدمي وانه مح واعترض المصطاب ثراه في النهاية لا يلزم من كون مطلق
الاضافة وجوديا ان تكون انواعه وجودية لجواز ان تكون المخصصات عدمية
وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق
وجوديا ولان الفصول علل للجنس فاذا كان موجودا استحال ان تكون عدمية **قال**
قدس الله روحه البحث الرابع في شرايط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة
والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه يفيد الظن ولو كان حجة فعل
يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن شريح قال ابن جني
هو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني فان الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا
ومع حصوله فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة ولان فاعله مرفوع وكذا غيره من انواع
احكام الاعراب وانما يثبت قياسا احتج المخالف بان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز لكا
لا يجوز القياس ولو قال اعتقت غانما لسواده ثم يقول قيسوا عليه ولان القياس
مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع

من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنية عليه والعتق
يفتقر الى التنصيص عليه واذا جعلت العلة المعرف لم يجب المناسبة والحق انه
لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجب الحد بالقياس على الزنا
فان كان لا لجامع بطل القياس وان كان لجامع هو المقتضي للحد لم يجز جعل خصوصيتي
الاصل والفرع موجبتين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينتفي
الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العرفي بقياس العلة الا في انتفاء الحكم الثابت
قبل الشرع ولا يجوز تاخير العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعلم
الاثر على علم المؤثر هذا في المنفي الاصلي اما الحادث لكم الحكم اما فانه يجوز اثباته بهما
معا وجوز الشافعي في المقدرات والكفارات والحدود والرخص ومنع الحنفية
ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا وقاسوا في
الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا وقاسوا في القتل
كالمقدر في الدلو الكبير وقاسوا في الرخص سائر النجاسات بالحجر قياسا على
الاستنجاء **اقول** لما بين شرايط علة الحكم شرع في ذكر شرايطه وهي قسمان احدهما مختلف
فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة
واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم
الشرعي والاكثر لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية
اما الاول فاختاره واكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد
قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع

بالعلة

بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون
غائبا كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد
غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذا غائبا وفي هذا
الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب اثباته
في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى
موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية
عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب
ليلحق على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحيوة
التي هي الشرط لان تقديره هكذا الله تعالى له علم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة
التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثاله صحيح لان الجامع هو التخصيص
والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم
ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية
ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم
اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة
الثانية اعني الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لا انه المراد
من تمام العلة ما يجمع كل ما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان
الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل
العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون

مغاير للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعيين ومع ذلك يمكن ان يكون للتعيين اثر في الحكم
وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولكانتا نقيضتين او احدهما ظنية كان
ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف طاب ثراه انه لا يجري في الاحكام العقلية
لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجري في الامور العقلية
وهذا حق اذا كان المقصود في الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية
لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما بل متعذر
وهل يجري القياس في اللغات انكره جماعة جمهور الحنفية واكثر الاشعرية وقال به
القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكى انه مذهب
اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين آ انا اذا رأينا
عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا
ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة لدورانه
فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر
موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر
مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة ب
ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب
ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك
علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين
آ بان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيده سود

عتقت

عتقت غانما السواده ثم قال فقيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف يحكم
بجوازه اذا لم ينقل عنهم وهو غير ب ان القياس لا يجري الا عند تعليل الحكم في الاصل
بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين
شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا
القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك
منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك
الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث
النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول بالتواتر ونمنع من علم جوازه
القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي فهو متوقف
على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك وجعل المالك
السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني ان المناسبة يعتبر
اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة
لوجوب الصلاة فلا اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار
الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط
مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان الاول لم يكن
الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك
استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط
بوجود الجامع مفقود هنا ولان شرط القياس بقاء الحكم الاصل والقياس في الاسباب

ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا
بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع اعني المشترك بين الاصل والفرع ليس
له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما
الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلة يكون صالحا
لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب الوتر
مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه
والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم
اثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل
قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان علل الشرع انما هي بمعنى المعرف
ويجوز تاخير الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري نعم هذا في العدم الاصلي اما الاعدام
المتجددة كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي فيجوز اثباته
بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس
حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام
المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير مورد النص على تحققها
فيه وهذا الامر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكوات واعداد الركعات ومواقيت
الصلوات فان عقول البشر يقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف
يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله عم

لا ضرر

لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها
في مكابرة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب كفارة الظهار لكونه منكرا
وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد وافحش فحيث لم يوجب الكفارة فيما
هو اولى علم امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن
ويجوز خلافه شبهة فيلزم درء الحد بها لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات و
اما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون
الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمتنع من اثباتها بخبر الواحد
ونمنع من كون خلاف الظن شبهة يدرا بها والا لاطرد فلا يثبت بخبر الواحد
ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ونمنع كون المقدرات غير
معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها لا لنفسها بل لعدم تعقل معناها
واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب تعديها
ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى
تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزوايا فانهم زعموا ان الرجم يجب
على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل
اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل
الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال الله تعالى ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا
ينزح عشرون للفارة والعصفور مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة

اربعون لانها ضعف القلة وجعلوا الدلو التي ينزح بها مائة صاعا وقالوا باجزاء
نزح ولو دلو واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين من دلائهم بالقياس على عشرين والى هذا
اشار المصنف بقوله كما قدروا الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه
انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر
التي يتعذر نزح مائها القراح على البئر الغزيرة الماء وغالبا وهي التي تكون فيها من الماء
مائتان وخمسون ولو اقتالوا انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البئر
لا يزيد على ذلك واما الترخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا
العاصي بسفره على غيره في الترخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة قال قدس الله
روحه الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهو ثلثة الاول انما يتم النص على العلة
او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق
سوى الانوثة والذكورة والعلم بانتفاء نظر الشرع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كغيره
من الاقيسة وايضا فمن القياس علة وهو ما صرح فيه بالعلية وقياس دلالة وهو ما صرح
فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه
بالجامع بل ينفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين
اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة
كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما بعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة
في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة
واما الخفي

واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس
القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ما جامع بجامع وايضا القياس ينقسم الى قياس
علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل
والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول
بواسطة الشدة المطربة وهذا يسمى قياس العلة للتصريح فيه والثاني وهو المسمى
بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل
ملزوما له كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة التي
هي الباعثة على الحكم وسمي بقياس الدلالة للتصريح بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل
والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين
القتل الجماعة للرجل الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة
الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما الثالث وهو القياس في معنى
الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم
النصيب الشريك على المتفق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لا انتفى
الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال قدس الله روحه الثاني لا يجوز القياس
في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا
والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا
فظاهر لانا نمنع القياس اما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على الجملة الاحكام
ويدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض

وما قلة وما لا يتعلق به عمل كدخول النبي ع مكة صلحا او القتال اقول القياس لا يجوز في كل
الاحكام الشرعية لان ما لا يعقل معناه سواء كان مستغنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة
خزيمة وكاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص
على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرايط الاصل ولا يمكن
اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام
الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانا لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعلينا نص من الشارع
اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع يستلزم
احلال كل بيع واما على راي القايسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن
وهو مقدور لله تعالى فصح منه فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب
قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي
لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي وذلك لان الجائز على احد
المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في
كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك البياض والسواد في اللون ومنع ابو اسحق
الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل
لعدم العلم باسبابها وعلمها ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس
فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي م مكة لقتال او صلح وكقرانه وافراده في الحج فان
مثل هذه يطلب ليعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال قدس الله روحه
الثالث ههنا نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع
لثبت

لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي موجودة
في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن
الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر واللازم في الفرع
كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا فخالف
حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي
اثبات احدى مقدمتيه بالقياس فيقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر
ثم يستثني النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس
فيقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يعتبر شرطا بالنذر كالصلوة اقول هذا النوع من القياس
يستعمله المتاخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني
للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبة ذلك
الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا
الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهذا هو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي
مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها وينتج نقيض مقدمها وانما
سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة
في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولا انه تثبت علة الحكم المعينة في الفرع
اولا ويبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل مقيسا على فرعه ويقرب من هذا
قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال
لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها

لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر بل صير شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول
لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات لاحدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم
اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها
كما يقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له
بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر ويبين صدق الشرطية وهو لزوم
التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقال ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يكون
شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر
وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاولين اشتراكهما في تركيب كل منهما من متصلة موجبة
استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه
غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا **قال**
قدس الله روحه المقصد الحادي عشر في التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول في
التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافى الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين
غلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد وانما تعدد الفعل
ويتنافى الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه
قوم شرعا وانه جائز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار عدلين بحكمين متنافيين في فعل
واحد واما عدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل وتحريمه على مكلف واحد
وتركهما يقتضي العبث لوضعهما او وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحدهما
دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب والحكم هنا التخيير ايضا ولا يلزم

من التخيير

من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ امارة الاباحة ثبت
في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه
بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب ركعتين وان صلى تاما
كان واجبا وكمن عليه درهمان فقال له المالك ان دفعت الي الدرهمين فلي
الاخذ فلي الاخذ وان دفعت الى احدهما اسقطت الاخر عنك اذا عرفت هذا فان
عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي خير المستفتي وان كان للحاكم عين ما شاء
وله الحكم باحدهما في وقت وبالاخر في الاخر لشخصين **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب
ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك
عبارة عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المص طاب ثراه عن طرق الاحكام شرع في البحث
عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيهما عن البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرق
الاحكام على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعل في النهاية كان اولى لتاخر كيفية
الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما
وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة
القطعية عقلية او نقلية لا يجوز تعادل دليلين متقابلين منها بالنفي والاثبات
اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين
لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين ان امكن
اجتماعهما او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد تكون
عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين

منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه
والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى ان زمانه الصيف وعلم
جريان العادة بعدم وقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز
تعادل الامارتين المتقابلتين منه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو
الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق
بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه
فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون تتساقط الامارتان ويرجع
الى حكم العقل اذا عرفت فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين
وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان
جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك
للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة
في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في
الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين
على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان
واستدل على الاول بقوله عم في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة
فيمن ملك مائتين لانه ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في
استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتهما فان كان
هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل ومع يكون

الواجب

الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة والامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا
يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض
لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة
هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب
انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال به مطابقا والمثال الصحيح
ما قدمناه والحكم فيه بالتخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلا
كما تقدم لكن بعضهم منع شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل
بهما معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في انفسهما
بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما
على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد
التشهي وان كان لا على التعيين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد اجاز له الفعل
فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه
وجوزه المص طاب ثراه وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام
التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب
ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر فانه ان صلى بنية
القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا توصف الركعتان
بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان فقال له ان دفعت الي الدرهمين اخذتهما
وان دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا

والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مترتبا على امر اخر كقصد السفر لزم منا التخيير بين
الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر
وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف
مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم
شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه
التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق
نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير الخصمين
يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار العود عليه ولا اصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم
ان يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم اذ ليس
في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا
ان يدل دليل شرعي خارجي على عدم جوازه كما روي ان النبي صلعم قال لابي بكر لا تقض في شيء
واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسالة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك
على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير
اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول **قال**
قدس الله روحه البحث الثاني اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق
الترجيح بينهما فيعمل بالراجح ولا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل
بكل

بكل واحد منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض
بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام
المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين
العمل بالقطعي التر جيح اقتران الامارة بما يتقوى به على معارضتها وهو اما ان يكون
في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول **اقول** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي
مدلوليهما وهو على ثلاثة اقسام لانهما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا
والاخر يقينيا الاول وهو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة
عن تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف
في ذلك قوم وزعموا ان الحكم اما التخيير او التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن
لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل
بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة
في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي باطل لانه لا يرجح الاربعة
على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان
باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قايم في الشهادات واما بطلان
التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح
في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبوفور
التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن
نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بان نقول ان العلة هي الرجحان المانع من الحكاية

اعتباره والعمل به وهو الثابت في الادلة المعارضة دون الشهادات هذا القائل يمكن
العمل بهما من وجه دون اخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية
لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه كدلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه ضرورة والدلالة
على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل
بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة
الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض المص في النهاية بان العمل بكل واحد منهما
من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة
الاصلية ولا شك في ان الاول والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك
في اولوية العمل بالاصل وبابطاله على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان
العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من الدليلين اما اذا كانا
من دليل واحد كان تابعان من دليلين فلا وههنا فان فيه تعطيلا للفظ الاخر
الغائه بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل الثاني وكونهما يقينيين
فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات محال
اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء
او بواسطة شانها ذلك متحدة او متعددة وفي ذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم
اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها لما دقة في نفس الامر اما ابتداء
او بواسطة والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري
وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المص
فالتعارض

فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع
بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله فيه نظر لان القابل للتاويل
لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم
الاول اعني تعارض الظنيين واما استثناء من اليقيني من حيث ان كلا من
الدليلين جزء يقيني في العام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما
يقينيا والاخر ظنيا فتعين العمل باليقيني ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل
لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات
المفيدة للظن فلهذا عرفه المص هنا بانه اقتران الامارات بما يقوى به على معارضه
وهو اعني ترجيح لشيء لا يتحقق الا بين دليلين وذانك الدليلان قد يكونان عقليين
وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم
من العلم به العلم او الظن بشيء اخر بحيث يندرج فيه الامارات **قال** قدس الله روحه
الثالث اذا تعارض نقليان رجح اما بالسند او بوقت الورود او بالمتن او بالمدلول
او بامر خارج فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواية الفقيه والافقه
والزاهد والازهد والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين
او من طريقه اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار او بتزكية الاكثر او الاعلم او مع ذكر
سبب العدالة او مع العمل بروايته والاكثر ضبطا او حفظا للالفاظ والجازم
على الظان ومعلوم سلامة العقل على المختلط في وقت ما والحافظ على الراجع الى كتابه
والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب وغيره وملتبس الاسم بالضعيف والمتفق

على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمتصل بغيره ومن وافقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كما في المدني على المكي
وكالذي ورد بعد قوة الرسول عم وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويترجح العام المبتدا على ذي السبب للخلاف في قصر الثاني على سببه والفصيح على غيره والافصح على الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي والذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والمقترن بالعلة او بنحو المؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم واذا تعارض قياسان فالاصل قطعي او حكم كذا ما دليل العلة فيه قطعي والتعارض
فيه قرينه يشبه التعارض في الاخبار لانا نشترط النص على العلة **اقول** قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون اخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكاخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق
بحال وروده

بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواته عن الرسول عم عشرة بغير واسطة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع يكون ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسايط المترتبة فانه كلما كانت الوسايط المترتبة اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسايط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول عم وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحواله اربعة يكون الخبر منها فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحد من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة في باقي الاحوال كلها واحتمال يضعف الظن عند تعدد الوسايط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان

متر جحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر قليل الوجدان يقال ان بلغ في تلك الوسايط الحد الشايع والمعتاد كان مرجوحا لان الخبر على القانون المعتاد والطريق المالوف الغالب ارجح في الظن من غيره واعترض شيخنا المابغول في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاول انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالعلو او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام التراجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاول اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني التراجيح الحاصلة باحوال الرواة وهي امور أ ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تاويله وسال عن مقدمته وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس بخلاف العامي فانه لا يفرق بين الجلي وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسوال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما يسمع خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما هو معتبر اذا نقل الخبر بالمعنى واما عند نقل الحديث باللفظ فالعموم بطل بما ذكرناه
ب

ب رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل من الافقه اعظم واتم من الفقيه ج رواية المتدين الى الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنيوية والمنافسة على تحصيلها وترجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه عن الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل
د رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية تمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرة على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القراين اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ه رواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرناه في الفقيه والافقه و كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحنا رواية عايشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن رسول الله صم ز رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم تفيد استعداد اللفظ والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية مجالس اهل

السفر رفتن ورون رهنه كردن وشتنی
الخارجيه كردن ميان قوم سعادر

واجح على رواية من ليس كذلك و- رواية من طريقه اقوى من الادراك والعلم
مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه رأى زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى
الاخر انه رآه في فجر ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول
فكانت روايته ارجح اما الترجيح الحاصل بالورع فهي امور آ رواية من ظهرت عدالته
بالاختبار ارجح من رواية المستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية
من يثبت عدالته بالتزكية ب من يثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية
من تثبت عدالته بتزكية بعضهم او تزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن
الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني ج رواية من تثبت عدالته بتزكية الرجل
الاعلم الاورع ارجح من رواية غيره من يثبت عدالته بتزكية العالم الورع المتقي ظن
عدالة الاول د رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية
من تثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من تثبت عدالته
بتزكية الحاكم بعمله بخبره ارجح من رواية من تثبت عدالته بتزكية من زكاه بان
يروي خبره ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من
رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما الترجيح الحاصل بسبب الزكاء فهي على وجوه
آ رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا
رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول ع راجحة على رواية غيره ب رواية الجازم بالحديث
اولى من رواية الظان لرجحان الظن الحاصل بخبر العالم على الظن الحاصل بخبر الثاني
ج رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات
انا لم يعرف

انا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله د رواية من
يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظه ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن الشبهة
ويحتمل الرجحان رواية الثاني على الاول المعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ
بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ مصحح واما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي
فامور آ رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان حينئذ كما يمنعه
عن الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا
تظافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين
ع يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول ص من غيره
فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس والتدليس لغة اخفاء
العيب ج رواية معروف النسب ارجح على رواية مجهوله لان احتراز المعروف
عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص عن اخلاقه بخلاف
الاول د رواية غير ملتبس اسمه باحد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم
احدهم مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني
واما الترجيح العائد الى كيفية الرواية فامور آ ان يقع الخلاف في احد الخبرين
هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول ص والاخر متفق على رفعه الى الرسول
ص فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول ص وحصول الظن بصدور
الثاني عنه ب رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد
عن ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني ج الخبر المنقول بلفظه

ارجح من المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول
وحصول الاختلاف في قبول الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني
اضعف د الخبر المعتضد بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك ه الخبر الذي يوافقه
الاصل اعني المروي عنه يعني انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم
البحث في ذلك و الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق
على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل
ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة
الواسطة معلومة لمن روى المروي له ولا يتمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه
ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فعلومة
للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح
ضرورة رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته
الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها
البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان المخبر الثقة لا يجزم باسناد
الحديث الى الرسول الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول ص قال
ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة
ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ص قال ذلك فكان الاول اولى والجواب
ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل
غير جائز فيجب تنزيه اجرائه على ظاهره بل يجب حمله على ارادة اظن ان رسول الله ص
قال كذا

قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو
المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل واحد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة
لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به
ان قال الراوي قال رسول الله ص فاما لو قال عن الرسول ص فانه لا يترجح على المسند
لانه معنى قوله روي عن رسول الله ص ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل
كمحمد بن ابي عمير من الامامية رجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة
والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا بأس به الثاني في الترجيح
المتعلق بحال ورود الخبر وهي من وجوه آ اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر
قدم المتأخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في
الآيات المترتبة ويتفرع على ذلك امور آ ترجح المدنيات من الآيات والاحاديث على المكيات
انها وردت قبل هجرة الرسول ص والمدنيات بعدها فيغلب على الظن تاخر المدنيات
وتاخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير ب ترجيح ما ورد بعد قوة لشوكة
النبي ص وعلو شانه على غيره لان وقت شوكته ع وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب
على الظن تاخره وقال الاخرون ان دل الاول على القوة وعلو شان والثاني على الضعف
كان الاول مقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول
عليه لاحتمال تاخره عنه وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر منه في آخر زمانه وفقد
ذلك في الثاني لاحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون
الثاني مقدما على الاول انما يتحقق في صدوره في اخر زمانه ع وهو محتمل للتقدم

فيتساقطان وينفى الرجحان السابق بغير معارض ج ان يكون راوى احد الخبرين متاخر
الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوى الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول
لحصول الظن بتاخر الثانى وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا فى كل زمان المتاخر
الرسول صم لم يمنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتاخر قدم قبل
اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان
لان النادر ملحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر
لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها فى زمان المتاخر
فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم محتمل صدورها قبل اسلامه
المتاخر فتكون رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تاخرها
عن رواية المتاخر وتقدمها عليه فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر فى حالين من ثلثة
واحتمال تاخر رواية المتقدم فى حال واحد منها فيكون الاول اغلب على الظن من تاخر
الثانى ب اذا كان احد الخبرين عاما مبتدا اى لم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب
كان الاول ارجح من الثانى لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب
ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا ما واعلم
ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد على سبب انما يتحقق فى غير محل السبب فاما فى
محله فينبغى ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص
مقدم على العام الثالث الترجيح العايد الى المتن اعنى لفظ الخبر وهى سبع آ ترجيح
الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول صم افصح العرب وقد قال صم انا افصح
من نطق

من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه صم حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم
به والذى قبله حمله على ان رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح
منه اجماعا ب يرجح الافصح اى الاشد فصاحة على الفصيح لانه كان مختصا من الفصاحة
بمرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق فى الفصيح
مما ذكره غيره لم فيه وقال الاخرون لا يرجح بذلك لانه كان يتكلم بالفصيح وكذا وجد فى كتاب
العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من مشاركة
غيره له فى الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى ج الخاص راجح على العام
وقد تقدم د الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة
اظهر دلالة من المجاز فان افتقار المجاز فى دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة
عنها ومنع اخرون لان المجاز الراجح اظهر فى الدلالة من الحقيقة المرجوحة وان المجاز
الذى هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان
سخى وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب
عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار واوسع اعتبارا عدمه
ه الدال عليه بالوضع اللغوى قال الفخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذى صار
شرعيا فحمله على المعنى الشرعى اولى من حمله على المعنى اللغوى واما الذى لم يثبت ذلك فيه
مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعى على حكم واللفظ الثانى بوضعه اللغوى على حكم
وليس للشرعى فى هذا اللفظ اللغوى عرف فلا نسلم ترجيح الشرعى على هذا اللغوى لان
هذا اللغوى اذا لم ينقله الشرع فهو لغوى عرفى شرعى معا اما الاول فهو الشرعى وليس بلغوى

ولا عرفى والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوى اولى واختار هذا التفصيل المصنف
فى النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام فى ترجيح احد الخبرين
على الاخر واما القسم الثانى فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعى على الدال بالوضع
اللغوى بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان
ارجح وقوله يكون اللغوى اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم
نقل الشارع اياه من موضعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعى ما وضعه الشارع لمعنى
ما لا ابقاه على موضوعه اذا استعمله فيه وكذا الكلام فى العرف العام الذى لم يخلو تخصيص
اولى مما دخله التخصيص لان الثانى صار مجازا بخلاف الاول لبقائه فى تمام مسماه ز الدال
على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق
اقوى من المفهوم هذا فى مفهوم المخالفة اما فى مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك
الرابع فى الترجيح العايد الى الحكم المدلول عليه وهى ست آ اذا كان احد الخبرين مقررا
لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له كان الثانى ارجح هو الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر
اولى حجة الاولين ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكم معلوم بالعقل فكان الاول
اولى ولان العمل بالناقل يقتضى تقليل النسخ لانه يقتضى ازالة حكم العقل ثم ازالة المقرر
حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على
ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على ما هو اكثر فايدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه وارد حيث
لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا حيث يحتاج اليه كان
الحكم

الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو المدعى
للاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذى ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين
الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا ينافى فيما اذا علم الى التاريخ
الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على
الثانى لقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع
معه ضرر لان الفعل اذا كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان
مباحا لم يكن عليه من تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون فعله
ويكون حراما فيقع فى اللوم والعقاب ج اذا كان احد الخبرين يتضمن سقوط الحد
والاخر يتضمن نفيه قدم الثانى على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل
للضرر والثانى لا يكون على وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان الثانى ارجح ولان
الخبر المتضمن لنفى الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفى فلا اقل من ان يجعل شبهة وحصول
الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر يعلم مما تقدم
من ترجيح الناقل على المقرر د اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر
نافيا لهما قدم المثبت على النافى وهو قول الكرخى لان مشروعية تلك النكاح واليمين
على خلاف الاصل فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر التأيد موافق الاصل وارجح على الخبر
بخلافه وقيل النافى لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات تلك
اليمين الى ترجيح النافى له ه اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم
دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولاقتضايه الى المقصود

بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول و اذا كان احد الخبرين و الاخر مقرونا
بتاكيده و الاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله ايما امرأة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الترجيح بالامور الخارجية وهي ان
يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء والاعلم و الاخر ليس كذلك فالاول
ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول
على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل ولكن الاكثر لقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم ولكن الاعلم و الافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل
تتمة في تعارض الاقيسة قد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا ان كان منصوصا
على علته كما تقدم وح يكون التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه
ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوصا عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي
واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما
اغلب على الظن من الاخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا و الاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا
نصين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم في تراجيح الاخبار كان
الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها قال مد ظله
روحه المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول الاجتهاد لغة
استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل
ظن بحكم شرعي والاقرب عندي قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام

موجود

موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض ٥
اقول لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام
فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن
استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال
اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما
في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع
جنس للمعنى اللغوي و الاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ وسع غيره والفقيه
من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احترازا من استفراغ
الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احترازا عن تحصيل الظن بحكم
عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد
الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي
لكون خبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك
كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال اخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء
من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس
للمعنى اللغوي و الاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا
في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام
بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير
ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا

وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهد
وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ
المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد
وهو الناظر المتصف بهو بالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد
التجزية بمعنى ان يكون العالم مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الطلب
في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك و
الرهن والجملة فمن احاط بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض
امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال
لعله شذ منه شيء ولكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر لا يعتد به ولانه لما احاط بالدلائل
تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل
في العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتجوا على
ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلثين منهن لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع
المسائل لما كان مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده
في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج اخرون بانه
يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسائل فلا يتحقق اجتهاده
فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك
المسئلة عنده قال قدس الله روحه الثاني الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد

لقوله تعم

لقوله تعم وما ينطق عن الهوى ولانه عم قادر على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان
مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان
تجويز اجتهاده يفضي الى تجويز اجتهاد جبرئيل ع فينتفع القطع بالوحي احتج
الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى عفا الله عنك ولقوله عم لو استقبلت
من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تثبت اعتبارها
مع التسويغ شرعا والعفو عن اصحابه او ان الاذن شرطا في الاباحة فيصح اسناد العفو
معه وعلم سياق الهدي لا يدل على ان السياقة بالاجتهاد اقول اختلف الاصوليون
في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعم ام لا فقال احمد بن
حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوز الشافعي في رسالته
من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم
من جوز ذلك في امور الحرب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي فلو لم يكن الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي ب انه عم كان قادرا
على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد
المفيد للظن لمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له تحقيق عينه والتعويل على الاجتهاد
فيه ج مخالف النبي صلعم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد اما الاول فلقوله
تعم فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطي
في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر في شيء لا يكون كافرا به د لو كان عم

متعبداً بالاجتهاد لم يكن متوقفاً في شيء من الاحكام على الوحي ان حكمة في العقل
كان معلوماً له وطرق الاجتهاد كذلك فبعد وقوع الواقعة التي لم ينزل عليها فيها
وحي لو كان مأموراً بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف لكنه توقف فيها كما في مسئلة
الظهارة واللعان فلا يكون متعبداً بالاجتهاد ه لو جاز للنبي صم الاجتهاد لجاز لجبرئيل
عم والتالي باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد صم بل هو من عند الله تعالى او من
اجتهاد جبرئيل ع فالمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز اجتهاده عم بوجوه
آ ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثواباً لقوله عم افضل الاعمال
احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول صم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل منه
وهو باطل قطعاً ب قوله تعم مخاطباً للنبي صم لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج
الى الاجتهاد فاذن لهم عفى الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و
تعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعم فتعين ان يكون عن اجتهاد
ج قوله عم حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفهم عنه لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب
عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع
اما من غيرها فلا ونحن فلا نسلم ان اجتهاد الرسول عم مطلوب لله تعالى بل ممتنع
من ستوفيه لدو قد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الخطاب سلمنا لكن
لا يدل على العتاب بل الظاهر يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد
هنا كثيراً ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله عنك لو كان كذا من وجه

انه نظر

ان يخطر بباله ان له ذنباً او جرماً يسئل الله تعم غفرانه له او عفوه عنه ويجوز
ان يكون اباحته تاخر المذكورين على الخروج الى الاجتهاد مشروطة باذنه لهم عم فيه
ويكون مخيراً في ذلك غير ان اولى تركه الاذن فصح اسناد العفو معا اليه عم والحق
انه لا يتوجه العتاب اليه عم من الله تعم على شيء اصلاً مع كونه عم لا يقول ولا يفعل الا بوحي
من الله تعالى وان لم تكن رتاو قعت العاتبة عليه محظوراً وعن الثالث ان الخبر لا يدل
على ان سياق الهدي بالاجتهاد دون ان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل
معانيها بل هي مستفادة من الوحي نعم لما تلبس عم بالحج قارناً ثم اوحى الله اليه بعد ذلك
فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة
ولقائل ان يقول تلبسه بالقران ان كان بوحي من الله تعم استحال تاسفه على ما فعله والا
كان قولاً بان في افعاله عم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعم خيره فيه وفي غيره
فاختاره وهو عدل عن الاخر الذي هو الافضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله
عاد المحال والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال قدس الله روحه البحث الثالث في
شرايط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسايل الشرعية الفرعية
من اقامة الادلة على المسايل الفرعية الشرعية وانما يتم ذلك له بامور احدها معرفة اللغة
ومعاني الالفاظ الشرعية لا بالجميع بل بما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلاً
صحيحاً عنه في معاني الالفاظ الشرعية لا بالجميع بل بما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع
اصلاً صحيحاً عنه في معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع
عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفاً

بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد
به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه
تعالى بالقبح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول صم واصول قواعد الكلام و
هذا لا ينافي على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفاً بالاحاديث الدالة على الاحكام
الشرعية الفرعية اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار
من معتلها ويعرف ايضاً من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة اية
تقريباً ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها
ورابعها ان يكون عارفاً بالاجماع ومواقعه بحيث لا يفتي بما يخالفه وخامسها ان يعرف
ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف شرايط
البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد و
غيرها من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية عن المسائل
الاصولية اقول الشرايط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهداً يجمعها شيء واحد
وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية
لكن حصول هذه المكنة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفاً بموضوعات الالفاظ
ومعانيها التضمنية والالتزامية اولم يكن كذلك لم تفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام
ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي
والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفاً بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية
والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة

وهما عربيان

وهما عربيان فلا يتم معرفتها ومعرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط
علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده
اصل مصحح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني
والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها على قلته وكذا الكلام في توابعها من النحو
والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة
ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفاً بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بعلمين
احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يكن
في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد بها افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة
على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ
ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم
اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه
عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب مقرون بما يدل على خلاف
ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر مغايراً لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة
وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة
حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعم حكيماً منزهاً عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
متوقف على كونه تعم عالماً بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح
وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تعم واتصافه بالقدرة التامة
والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي

لا يتحقق الاسلام والايمان الا بهما وكونه تعم مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف
والعلم بالرسول صم وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من المعجزات
الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا الاتيان على قواعد
الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح من الله تعم ويجوزون اخلاله تعم بالواجب
ويحيلون تعليل افعاله بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز ظهورها
على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في دعوى النبوة وينهدم به قواعد
الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث
ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما
بان يحفظها على قلبه او تكون عنده مدونة في اصل مصحح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة
دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بجدها
اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والفسق
واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من فاسدها ولا يشترط علمه بالكتاب
اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك نحو من خمسمائة اية اما ما عدا ذلك
من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الخالية وكيفية
اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث
لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن حثا على مكارم الاخلاق
ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع

ان يكون

ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواضعه اي بما وقع عليها الاجماع من المسائل اذ لو كان
جاهلا بها او بشيء منها لجاز ان يؤدي اجتهاده الى خلافها فيفتي به فيقع بذلك فيقع
في الغلط لان الاجماع من الادلة القطعية فيصير الى الحكم المخالف المجمع عليه انما هو
للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزمه حفظ مواضع الاجماع والخلاف بل ان يعلم
ان فتواه ليست مخالفة الاجماع اما بان يعرف انه في المسئلة التي يفتي بها موافقا
من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع
لم يخوضوا عنها ولا عن شيء من ملزوماتها الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة
الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع
او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما يأتي بيانه وغيرهما كدلالة ايجاب الشيء
مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارفا بشرائط البرهان
التي عند تحققها يكون الضرب منتجا او مع فقدها او فقد بعضها لا يحصل وثوق
به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية
او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع
ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بشيء منها
وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم يناقض الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الاية
السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان تلك الاحكام
المنسوخة ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ
مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل

والمبين واقسام البيانات والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه ليتوقف استنباط
الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي
يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد
تحقق كونهم مجتهدين فكيف تكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها منه الثامن
ان يكون له قوة استخراج المسائل الفرعية من المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص
من الكتاب والسنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك منبها للوازم المقصودة
والخارجة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هي شرط في المجتهد
المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسئلة
من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم قال طاب ثراه وجعل الجنة مثواه
الفصل الثاني المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية
وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع بالضرورة كوجوب الصلوة والزكوة اقول لا يتحقق الاجتهاد
بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو محله كان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي
فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية
كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعي الاحكام
الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع وخبر الواحد حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول الفقه
وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية
الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه
الامة والمصنف طاب ثراه اهمل قيد الفرعي كما فعله فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض

بمسائل

بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف
فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بانه جواز اختلاف المجتهدين
فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها
لزم الدور وفيه نظر اذ يمنع لانتقاضه بما يحدث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون
فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فتكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف
المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين
الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف اصلا وان كانت
بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز
الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر والعلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها
اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها الا على جوازه فلا دور اصلا قال طاب ثراه
وجعل الجنة مثواه الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اتفقت العلماء على ان المصيب
في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد مصيب لا على معنى
المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه
دليلا فالمخطي فيه مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب
فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة وذهب جماعة من المسلمين
كالاشعري وابي الهذيل والجبائيان الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في
المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم نعم المخطي معذور اجماعا الا من بشر المريسي لنا
ان احدى الامارتين ان ترجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف لها مخطي لانه لم يتبع

اجمعت

كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته خطا ايضا ولان الحلاف ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشهيا او بما لا يطاق وان كلف من طريق فان خلا عن المعارض تعين والا فالترجيح فان علم الرجحان فالحكم اما التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالمخالف له مخطي فالمصيب واحد فالحكم معين **اقول** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من عدا المجتهد الاخر فهو مخطي ماثم بتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق عند الجاحظ وابا عبد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة في بديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم على المخطي باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من وضع الله تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور بالعلم فلا يتيقن من جهة للرسول صلى الله عليه وسلم ومن وفور العقل وقوة النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من الله فالجزم كلفه بالعلم لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به وفيه ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول صلى الله عليه وسلم كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم تكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف

ما لا يطاق

ما لا يطاق وهو باطل بما مر واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان نقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم في مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فالمن عثر عليه وظفر به اجران ولمن اجتهد واخطاءه ولم يصبه اجر واحد على ما تحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول لجماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطي معذورا ولما جوا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال اخرون انه مامور بطلبها فاذا كان اخطاء وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض

قضاؤه ام لا قال الاصم نعم ومنع الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف ره وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظنيا فان اخطاه بعد اجتهاده فهو معذور ولنا وجهان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على ثبوت واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطاء والخطاء منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطاء لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطاء لذلك ايضا فاذن خطاء احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكره مسلم لا انه على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك مع وهذا الاعتبار المنسبة غير لازم بمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه انما المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطاء احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاءه في الحكم المترتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطيا وان كان الثاني فاما

ان يكون

ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا الاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطيا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين خطاء فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر ومع لا يلزم خطاءه مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطيا في ذلك الحكم وان اخطا في اعتقاده وعدم المعارض او رجحان امارته عليه **قال** قلنا مسئلة

البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل بما اداه اجتهاده اليه وان تساوت الامارات تخير او عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الفتح كالمال اصطلحا او ترافعا الى الحاكم يفصل بينهما ولا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجز فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقد احدهما دون الاخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او لا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله من يقضي بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى الافقه عليه وان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد فان تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلثا فسخا فنكح ثم اعتقد مساواته الطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم اتصل بالنكاح تاكد فلا ينفسخ بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح

لان الحكم اقوى من الافتاء ولان الحكم لا ينتقض الا ان يخالف دليلا قطعيا لا ظاهرا
اقول الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه
خاصة او يتعلق بغيره فان كانت مختصة بنفسه عمل على ما يوجبه اجتهاده اليه فان
استوت عنده امارات الثبوت وامارات النفي مخير في العمل بايهما شاء او عاد الاجتهاد
الى ان يظهر له رجحان احدهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت
بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه
اما بان يقسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان
فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما فحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري
فيه الصلح كما في البضع ودفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت
باين ثم راجعها فانه سائغ عند الشافعي فيتسلط على وطيها غير سائغ عند ابي حنيفة
لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات باينا فلا سبيل له عليها رجعا الى حاكم يفصل بينهما
سواء كان الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذا الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه
على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل
بفتوى المجتهد ان اتحد وبما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا عمل على
فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم
ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاقوى فالاقوى الاعلم لقوة ظن
اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد ادام اجتهاده ثانيا الى نقيضه
فاما ان يكون في حق نفسه او في غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده واداه الى اعتقاد

كونه

كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله
ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد
وان لم يحكم به حاكم لزم مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا
نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم
القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم القاضي والثاني مثل ان تزوج العامي امرأة خالعها
ثلاثا لفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد في ذلك المفتي فالاصح انه يجب
عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة
الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر
ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا المقتضي دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو
ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وتثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه
ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد والمتأيد بالحكم والقضاء
بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه
او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد
مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يقضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم
استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لاجلها قال قدس سره البحث
الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه والا لم يجب له ثانيا تكرار الاجتهاد ولا الاجتهاد
فان خالف افتى بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يجتهد فهل له البناء على
الاجتهاد الاول الاقرب ذلك اقول المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا

في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد يجوز له الفتوى به وان كان قد انسيه لزمه
ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه اذا لا افتى
بما اداه اجتهاده ثانيا والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده
الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي ان يقول على قوله وفتواه فاذا
ترك هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن
مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول
ص وذاكرهم فكرهوا ان تزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك فقال سالت
اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه لا يستند في حكمه
الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في
الحكم كان طريقا مقتضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الا ان ظن ان الذي افتى
به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن قال قدس الله روحه الفصل الرابع في المفتي
والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان غيرهما
ليس بمحل للعلم والامانة لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله
تعالى بما لا يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان كان يحكي عن حي
لم يجز له العمل به ان كان عن الميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وان حكى عن حي من اهل
الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا وكذا لو سمعه
من مخبر ثقة عن المجتهد الحي وان كان بتوا فالاقرب جواز العمل به ان امن التزوير والغلط
والا فلا اقول يشترط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه

لانه

لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه
ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني
العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل لا يكون
محفوظا عن رتبة قبول الشهادة فالاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ
الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل
قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم
مع الجهل قول على الله عز وجل بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد
المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس في ذلك قول في الدين بمجرد التشهي
واما الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة
الظنية وهو باطل اتفاقا فيجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه
الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وحينئذ لا يبقى الفتوى والحكم اذا استند الى التقليد قولا
على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول ص وهل لغير المجتهد الفتوى بما
يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع ابو الحسين البصري
وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان المسؤول انما يسئل عما عنده لا عما عند غيره ولانه
لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره
وفي ذلك لان العامي اذا سئل فانما يسئل عما اختص عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون

مطابقا خاليا عن التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب
ان المسائل انما يسئله عما عنده مما اداه الدليل اليه فيجاب بما اخذه من الغير تقليدا
يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق
به سواء قلد حيا او ميتا وفصل الاخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به
اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه بعد موته مع خلافه حال الحياة ولو كان
قوله معتبرا لما كان كذلك فاخذه لما يبقى للميت قول وفائدة وكثرة مذهب المجتهدين بعد
موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض
ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي
مجتهد فان سمع منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا
ولهذا جاز للمرأة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس مما يحكيه لها عن المجتهدين
وحكم المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينفذ الاحاد
الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة فان دفع
الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان
النبي صلى الله عليه وسلم يكتب بالاحكام وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز له العمل به لكثرة ما يتفق
في الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المصنف طاب ثراه **قال** قدس سره البحث
الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في التقليد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد
وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة واوجب التعلم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت
بالعامي

بالعامي فان لم يكن فيها مكلفا بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان
بالاستدلال فان كان بالبرائة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان
لزمه ذلك حين استكمل عقله فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة
يلزم تكليف ما لا يطاق واما مسائل الاصول الكلامية فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه
قوم من الفقهاء لنا انه مامور بالعلم فيجب عليه لان تقليده غير معلوم الصدق فيجب
الاشتمال على جواز الخطاء وقبول النبي صلى الله عليه وسلم من الاعرابي الشهادتين لعلمه بتحصيل اصول
العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن تلك الادلة والجواب عن الشبهات **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع
ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة
في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده
بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون
بوجوه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد
غير المتعلم ولان الحادثة اما غير مكلف بفروع الشرع فهو باطل اجماعا او مكلف بها من غير تعلم وهو
تكليف ما لا يطاق او بالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر
خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد
به اخذ العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب
التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقلدا ان العامي

يحكم بايمانه وما ذلك الا لاكتفائه بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم
اكتفائه منه بذلك فانما كان لعلمه بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية
وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب عن شبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه
عم بالشهادتين كيف وقد امر بالنظر عاما في مثل قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات
والارض **قال** قدس سره البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن
من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد
الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد اما لو كان
عالما بلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول
الى قول المفتي فان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم
وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه ان كان الوقت ضيقا والاقرب المنع
لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فتعين عليه ووجه القوة جواز تطرق
الكذب على المفتي **اقول** الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء
ان لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة
يجز له ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان الاول
تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف
ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد
ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد والسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة فخلافه

اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا
لان الناس بين القائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب
عليه الاستدلال وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او التقليد والاول
باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبرائة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة
السمعية وهو باطل ايضا لانه انما يلزمه الاستدلال اما من حين استكمال العقل او حين نزول
تلك الحادثة والاول باطل بوجهين احدهما ان الرسول صلى الله عليه وسلم والائمة من بعده لم يامروا كل من
استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد والثاني انه لو اشتغل كل عاقل
عند كماله بذلك لاختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليفا ما لا يطاق
فتعين التقليد وهو المطلوب المسئلة الثانية في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود
الباري تعالى وقدرته وعلمه وارساله الرسل وتعيين النبي صلى الله عليه وسلم واثبات صدقه وهو مذهب
المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن
العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد بل ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان
تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي صلى الله عليه وسلم ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول
فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وغير هذه الاية مما تقدم
من دلائل وجوب التاسي به صلى الله عليه وسلم ولان اجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن من ارتكابه
الخطا وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال وفاقا مستدلا امتنع كونه مقلدا
وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب
الاصولية احتج المجوزون بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين وكان
يحكم

بعايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره وجوز محمد بن الحسن تقليد
العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به وابن شريح فيما يخصه اذا خاف الفوات
لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق
اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما الاول فلانه مقدر اما التقدير انه مجتهد قادر
على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد
غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له موقوف على صدق
ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي ادى اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن
الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى ظنيين المستند الى طريقين
شرعيين واجب اجماعا **قال** ولا بد من تر البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد
المفتي لقوله فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل
الاجتهاد والورع وانما يحصل هذا الظن للمستفتي برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين
على استفتائه وتعظيمه وانما غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه
استفتاؤه وتعظيمه وانما غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم
عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا
فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم الاورع وقلده وان تساويا تخير وان ترجح احدهما
بالعلم والاخر بالدين قدم الاعلم ويعلم بالتسامع والقراين لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس
على العامي ذلك ولا يجوز للعالم الذي لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او
ميت ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف

واذا تساوى

واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم ولا قرب
جوازه في غيره **اقول** الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لانه
احتمال العامية قايم فيه بل هو يرجح من حيث اطلاقه عدم العلم وكون العامية اغلب
على اشخاص الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة الى
ذلك لا بعد كونه مجتهدا او يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سوال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد
بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه
اجتماع وصفي العلم والورع فيه لا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل
يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع
الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد لحكمه والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سواله
واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم او
الدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز
له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز
للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده
وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه
الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه فجرى مجرى
قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء
كاحمد بن حنبل وابن شريح والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة

من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في
كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم
والورع وهذا ممنوع وان غلب على ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء
منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومنع قوم
من جواز وقوع الفرض كما منعوا من استواء طرفي المحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم
البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم
والورع فيتعين الاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع مساواته
له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احد الامارتين على الاخرى في تعيين العمل عليها واما
اذا ترجح في احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما
ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه
وقال الاخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره من غيره وانما الغير
اغزر علما وطريق علم العامي بالاعلم والاعدل وغلبة ظنه بذلك التسامع من الناس
القراين المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه
متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول
مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا
اذ العالم انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما قاله غيره اما لو كان يحكي
عن المجتهد فان كان حيا وسمعه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه به كتابا
يامن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد

المفضول

المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد
الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويطير او ظن خطأه
فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة
وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم
العدول عنه في مساويه في ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان تجدد
ظنه رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك
الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد
مجتهد اخر في خلاف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي
استفتاء كل عالم في مسئلة لم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك
لو كان محظورا لم يسغ لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم نفسها
فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنع قوم ولو عين
العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل
له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل فالاقرب نعم نظرا الى ان التزامه
بالمذهب المعين غير ملزم وانكره اخرون لانه بالالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين
في الحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا كل مسئلة اتصل العمل بها على مذهب
الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله فيجوز له الرجوع الى غيره ولا يمتنع
جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما
على الاخر كما تقدم **قال** ولا بد من تر الفصل الخامس في طرق اختلاف المجتهدين في

فيها مباحث الاول استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود
الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع
ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ
وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم
ان كان لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو
باطل والجواب التسوية بين الوقتين في الحكم بما قلناه واعلم ان جماعة حكموا بان النافي
لا دليل عليه وهو لا و ان ارادوا ان العدم قد كان ثابتا في الاصل فيستمر الظن ببقائه
فهو عين الاستصحاب وقد بينا صحته وان ارادوا غير ذلك فهو باطل قطعا اقول
لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها
طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف منها وهي امور الاول استصحاب الحال وهو حجة
عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى رحمه الله
وابو الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول
ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال و
كذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم
لكل احد بالوجدان اذا لم يحصل له معارض ولان العقل يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر
الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبني اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم و
اسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يجولون القفار ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع
المسافات البعيدة المعهود فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب
الافاويه

الافاويه الحارة وسفر اهل البحر الى البصرة لطلب التمر ونحو ذلك الا لما عهدوه من وجود
الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا
المطلوب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع
وجوده كان او عدما موجبا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان
المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف في الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان
المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود والعدم بذلك الزمان
ووجود ما يتوقف عليها وعلى امرنا لث واما الثاني فقط وهذه الادلة لا حاجة
اليه في اثبات المطلب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها ولان ذلك مركوز
في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا ب اكثر الاحكام الشرعية مبنية على
الاستصحاب فيكون حجة الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل
حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارض
دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا الاستصحاب واما الثاني فيبين
ج الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب
تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة ولو لم يكن
ولا يسقط فرض تجديدها ولو كان بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه
اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم
من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه
في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة

في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج
المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضي ذلك
الحكم اولا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب
وان كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب
ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته
على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي
مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام واذا عرفت هذا فاعلم
ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة دليل على النفي المدعى ام لا فقال قوم
لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على ان لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر وجوب
صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفي لتعذر على اقامة الدليل على براءة
الذمة وقال اخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين
البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات والمصنف
طاب ثراه قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلا من قبل فيغلب
على الظن بقاؤه اذا لم يطرء ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب
وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون
ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة
فلا بد له من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات
وبالجملة فان الممكن من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم
باحدهما

باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية
وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك والثانية نفي الحدوث
والبداية عن وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاولون فان نفي الدليل على المنكر
ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قايم مقام الحجة
وقد اسقطوا الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى الودعي رد الوديعة وتلفها
وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب
صلوة سادسة وصوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر
لم يكن ثابتا ومنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك
عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق ولقوله تعم فاعلم انه لا اله الا الله قال قدس سره البحث
الثاني الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنابلة والحنفية وانكره الباقون ولا يحصل بينهم
اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عبارته
عنه وبعضهم قال انه العدول عن قياس ضعيف الى قياس اقوى وقال اخرون انه
تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى والقول الاول ان حصل
للمجتهد شك فيه لم يجز له العمل به اجماعا ولا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق
عليه بين ارباب القياس وكذا الثالث والرابع اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق
المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في ماهيته او احكامه اما الاول
فاعلم ان لفظ الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه

من الصور والمعانى والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا
فى تعريفه فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح فى نفس المجتهد ولا يقدر اظهاره لعدم
مساعدة العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى موجب
قياس اقوى منه ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخى
الاستحسان عبارة العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظايرها الى خلافه لوجه هو
اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل
طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هولاء المختلفين
نزاع فى حجية الاستحسان فى المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين كونه
دليلا محققا وعدمه فاسلام يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا
فلا نزاع فى جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير الثانى متفق على كونه حجة عند
القايلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم فى تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا
بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع
فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين اتفاقا وتحقق
النزاع بينهم فى الاطلاقات اللفظية وتسمية واحد من هذه المعانى بالاستحسان
قال قدس سره البحث الثالث مذهب الصحابى ليس حجة لجواز الخطاء عنه ولمخالفة
كل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم النقيضان وعدم الدليل ليس دليلا على العدم
والا لزم العكس فى المشكوك فيه لعدم الاولوية فيجتمع النقيضان ان ومنع المعتزلة
جواز ان يقول الله للنبى ع والعالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا لبطل

(في الهامش: يحل فيه العدول عن حكم العموم الى التخصيص للدليل المخصص والعدول عن حكم دليل النسخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم)

التكليف

التكليف وكان قول المكلف اذا اخترت افعله وان لم تختر فلا تفعله اباحة وكان
المكلف لا ينفك عن الفعل او الترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه وكان شرط
التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن
لا بد فيه من طريق والا يلزم تكليف ما لا يطاق ولان جواز ذلك فى حق العالم يستلزم
جوازه فى حق العامى وهو باطل اجماعا اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقى الطرق المختلف
فيها وهى امور الاول قول الصحابى اعنى الذى ليس من اهل البيت الذين يثبت عصمتهم
عليهم السلم ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا والاخرين حيث
قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة
المشار اليهم يجوز عليهم الخطاء والغلط من هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة
اختلفوا فى كثير من المسائل كما فى مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال لزوجته انت
على حرام وغيرهما وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابى بمجرده حجة على غيره لزم
وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان المانع ان يمنع لزوم ما ذكرتم وذلك لان
كون قول الصحابى حجة فى الجملة لا ينافى عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض الراجح
عليه او المساوى كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام
المعارض الراجح عليه او المساوى ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا فى الجملة
ووجوب النقيضين والزهد والورع ووجوب العمل بهما ح وهو ممنوع بل يتعين
التخير كما فى العامى عند تساوى المجتهدين فى ظنه والمجتهد عند تساوى الامارتين
الثانى ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعى دليل على عدمه واستدل

عليه بان الحكم الشرعى لا بد له من دليل شرعى كما تقدم والا لزم التكليف بما لا يطاق وذلك
الدليل اما نص او اجماع او قياس لقصر مقاد الدلالة على انحصار ادلة الحكم الشرعى
فى الثلاثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل فيها غلب على ظنه عدمه والعمل
بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما فى الاول والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا
لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فانه عدم لعدم الاولوية احد طرفى الحكم اعنى وجوده
وعدمه فى محل المشكوك فى ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العلم وجوده فيكون الحكم
المشكوك فيه معدوما موجودا فى ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة و
تعبير المصنف عن الثانى المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقة
الثالث اختلفوا فى انه هل يجوز ان يقول الله تعم للنبى صم او العالم احكم بما شئت
فانما تحكم بالصواب فجزم بجوازه موسى بن عمران وجوزه ابو على الجبائى فى حق النبى
صم دون غيره وتوقف الشافعى وجمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه
آ انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت الامر الفلانى
فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر
للمنع من ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد شيئين الطرفين
وملزوم بما بذلك الحكم وهو اخذ على تركه سلمنا لكن يلزم من سقوط التكليف بذلك
سقوط ساير التكاليف عنه اللهم الا ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم اليه فى كل امر
حتى فى اسقاط التكليف عنه بما يدل عليه النص او يدل لكن ذلك مما لم يقل به احد ب
المكلف لا ينفك من احد النقيضين اعنى الفعل والترك ويستحيل تكليف الانسان

بما يحيل

بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة
المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها اجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بالحكم
بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون قيامه
تحصيلا للحاصل ج القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك
يوجب تميز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضى ذلك فلو
تقدم عليهما يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون القصد الى الفعل مشروطا
بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها
العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا
ترى الى العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال
ويقصدون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا
ذهوله عن حسنه د لو جاز ذلك فى حق العالم لجاز فى حق العامى وهو باطل اجماعا وفيه نظر
للمنع من الملازمة قال قدس الله روحه البحث الرابع فى كيفية الاستدلال الدليل
والمطلوب لا بد وان يتناسبا وانما يحصل التناسب بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الجزئ
فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرا مخالفا لما استقرا
الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس فى عرف اهل
النظر وهو المفيد لليقين وان اشتملا عليهما ثالث فهو التمثيل وهو الذى يسميه
الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من مقدمتين
فان اشتملت احديهما على المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائى والا فهو الاقترانى

والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل ويشترط في المتصل اللزومية الشرطية
وكلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم انتج عين التالي وان ستثني
فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم ولا عين التالي
لجواز ان يكون الملزوم اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم اي الاستثنا
فان كانت المنفصلة حقيقية انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ونقيض
ايهما كان عين الاخر فالنتايج اربعة او الجمع انتج استثناء عين ايهما نقيض الاخر ولا ينتج
النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فيهما فهو
الشكل الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الشكل الرابع وان محمولا في المقدمتين
فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما في الكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب
الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع المقدمتين الا اذا كانت الصغرى الخستين
موجبة جزئية ويكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
وتفاصيل ذلك مذكورة في كتبنا المنطقية اقول لفظ الاستدلال استفعال
من طلب الدليل والوسط الحائي يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء
كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا
ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد وان يكون بين الدليل والمط
مناسبة وتلك المناسبة انما تكون باشتمال احدهما على الاخر فان اشتمل المط على الحجة

فهو الاستقراء

فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات
بعد اخرى فانا وجدناها متفقة في الحكم على الكلي الشامل لها يثبت الحكم مثال ذلك انا رأينا
الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك
حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فهذا اشتمل المط وهو قولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
والفرس والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة
ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات
ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى لا غير
هذا اذا لم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا
كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد فانه يلزم منه كل عدد يعده الواحد
يقينا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا على المط فهو القياس في عرف اهل النظر
وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاته قول اخر وان اشتمل الدليل
والمط معا على امر ثالث هو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي
تسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء
والقياس لانا اذا بينا عليه الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل
كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل
مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن اي وجه
لا جزئي واحد هكذا قيل وفيه نظر فانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء

فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه معنى اخر من نفي
او مناسبة واعتبار وغير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم
بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المط لا بد فيه من مقدمتين
لانه نسبة محمول المط الى موضوعه بالايجاب او بالسلب لا بد وان كسبية لاستحالة
الاستدلال على الضروري فحصل لا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت محمول المط له او سلبه
عنه بينا وثبوت ذلك المتوسط لموضوع المط او سلبه عنه كذلك فوجب تركيبه
من مقدمتين تشتركان في ذلك المتوسط وتتباينان بطرفين اخرين فان كانت
احديهما مشتملة على المط او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا
والا سمي اقترانيا والقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي
التي يحصل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثناء احد جزئي تلك الشرطية
او نقيضه لينتج عين الاخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان
مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية اما العين لاحد جزئي القضية الاخرى او نقيضه
وتلك القضية المستثنى منها لا بد من تركيبها من جزئين بينهما نسبة اما بايجاب
او سلب وتلك النسبة اما باللزوم والاتصال او رفعه او بالعناد والانفصال او رفع
او بالعناد والاتصال او رفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء
الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا
ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني

كانت

كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها
يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد
اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها
لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وكان ذلك شرطا لان المرجع في هذا
القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية يجب ان يكون رفع جزئيها او وضعها
معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها فايدة ولجواز مصاحبة احد الجزئين للاخر وقتا
وخلوه عنه في اخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء الوقت المصاحبة
ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والرفع
او الوضع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء
فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرايط ان استثناء عين المقدم لان المقدم ملزوم
للتالي ويجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج
استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه
ووجود الاعم غير مستلزم بوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم
مساواة للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء
نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس ح اربع نتايج من استثناء عين المقدم
ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون المقدم
كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصا

الاتفاق لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء ومع لا يلزم رفع احد جزئيتها اولا ومنع
على رفع الاخر ولا لحاط وصنعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عقد علم الانفصال
فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة فلا تكون حقيقية وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق
والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا هذا العدد
اما زوج واما فرد ولها اربع نتائج حاصلة من استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجة
نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منها ينتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج
او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد
فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون
الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص
من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء
نقيض كل الجزئين غير منتج لانه اعم من عين الاخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه
وان كانت مانعة الخلو وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما
ان يكون هذا فلونا او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وهو اعم من نقيضها فلها
نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين كان ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس
فلونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج فهو فلون ولا ينتج استثناء عين
احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر
والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع اللازم
موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر

فلو قلت

فلو قلت لكنه فلون لم يلزم ان يكون اسود ولا لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم
كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل
الاول وهو اظهر الاشكال وابينها حاكما بالانتاج المحفوظ بالادب وان كان بالعكس
اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو
الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف
فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث
فهو الثالث ولكل من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق بدونها الانتاج الا بها اما الشكل
الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى الاول فلانها لو كانت
سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال
والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني
فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا
في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب فضروبه الناتجة اربعة
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني
من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا
الثالث من موجبتين والصغرى موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا
ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني فشرطه

بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة
والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانهما لو اتفقا في الايجاب
لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق
الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان الحق السلب ولو اتفقا في السلب
لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق
بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب
واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب و
لو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب فضروبه الناتجة اربعة
وكل منها لا يتبين نتيجته الا برده الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى
موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم
نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى بان يقول لو لم يصدق لا شيء
من ج ا الصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضمه مع الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء
من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد
الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني
من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه
اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا الصدق نقيضه وهو بعض ج ا
او نضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو ينافي الصغرى
وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة

هكذا

هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج ا وهو
المطلوب وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس
ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا الصدق نقيضه وهو كل
ج ا فنضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو ينافي الصغرى
وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل
الاول واما بالافتراض وهو ان يفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الجيم المحكوم عليه
بالباء د فيصدق معنا مقدمتان كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى
وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا لا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية
الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض
ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان يقول لو لم يصدق
قولنا بعض ج ليس ا الصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى وهو قولنا كل ا ب
ينتج كل ج ب وهو ينافي الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب
الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل
الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع
صدق السلب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الانسان بجماد كذب السلب ويصدق
قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى

وكل انسان ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان
جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما يقول
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان
ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية
حاصلة من الضرب السالبتين الصغريين مع الكبريات الاربع والثاني اسقط
اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبرى الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف
وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل
ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو مضاد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها
واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا
ينتج بعض ب ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض
ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي
الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا فهو مضاد الكبرى واما بعكس الصغرى
ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا الثالث
موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض
ب ا وبيانه اما بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى
هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس
الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا وهو الضرب

الثالث

الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان يفرض الموضوع وهو البعض الذي هو ج
وهو د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى ليصير
هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا واجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل
د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف بان نقول
لو لم يصدق بعض ب ليس ا صدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا
بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو ينافي الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد
الى الاول بان يقول بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما
بالافتراض بان يفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فيضم الاولى
الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة
الى الثانية بان يقول كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبتين
والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه
اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا الصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا
او نضم الى الصغرى فيصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو
يضاد الكبرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض
ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المطلوب واما بالافتراض
بان يفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل الاولى صغرى للكبرى للصغرى
هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية

هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا الصدق نقيضه
وهو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو
ينافي الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د فيصدق كل د ج ولا شيء
من د ا فنضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة
الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب واما الشكل
الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية
فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية
كانت الكبرى سالبة كلية تسقط بذلك احد عشر ضربا اذ باعتبار الشرط الاول وهو
عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية
وكبراه سالبة كلية يسقط تسعة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الكبرى مع
الثلاث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة
الكلية الصغرى والحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو
عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان
من الموجبة الجزئية الصغرى مع موجبتين الكبريين ويبقى الناتج
من ضروبه خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب
وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول
ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق بعض ب ا الصدق نقيضه

وهو لاشيء

وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى الثاني
من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج
ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة
كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه بما تقدم ايضا الرابع
من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض
ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير كذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب
ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب
ليس ا الصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء
من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس
ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس
ا او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا الصدق نقيضه وهو كل ب ا
فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج وهو ينافي عكس الصغرى وعكسه
ينافي الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلاثة
كلها كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب
الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة
على الوجه المفصل في الكتب المنطقية المطولة كشرح المطالع وغيره فليطلب هناك قال

ملتقى شرح الفصل الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار
وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة ويكلف ببيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد
ومنها فساد الاعتبار وهي مخالفة القياس وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع وهو
اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه ببيان المانع ومنها منع
وجود العلة في الاصل وكونها علة وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس
او شرع او اثبات العلية باحدى الطرق السابقة ومنها عدم التاثير الوصف بان يكون
طرديا فيرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه واما
عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه
بغيره فيرجع الى المعارضة في الاصل ورده قوم بامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير
في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان
مناسبا وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء
الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف او عدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل
بمعنى اخر وفي قبوله خلاف فاصح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان
نفيه عن الفرع والا فلا لا يفتقر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع وجود
الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم المستدل اما بنص
او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض شانه الهدم لا الاستدلال
ومن حيث تحققه بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل فلا حجر في الطريق
واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق وليكن هذا اخر ما يذكر في الكتاب ولنعد عن

التطويل

التطويل في هذا الفن فليطلبه في كتابنا المسمى بنهاية الاصول فانه قد بلغ الغاية
وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب **اقول** الاعتراضات وان تكثرت فحاصلها
يرجع الى قسمين احدهما المنع في المقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي
ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة عشر في
اعتراضنا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن
ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين المحملين او محاملا على السواء او كان غريبا
لا يعرف السامع معناه اذ الاستفسار عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما يثبت فيه
الاستفهام صح عنه الاستفهام صح على السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور
الدليل شرط الصحة وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة
شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام بدفع المعترض فالجواب ان الاجمال لما كان مخالفا
للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه وكان ذلك على المعترض ولا يسمع
منه دعوى الجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا
عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين المراد
بطريق ما فالاجمال بالاشتراك بسبب ترجحه بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى
ذلك التسوية اذ الاصل عدم الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقدرة المستدل على بيان
تحقق الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقدرة المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما
قدم هذا السؤال على غيره لان ما عداه متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السؤال
لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب هذا السؤال في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير

والشرح ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل
اللفظ ان امكن او ببيان الظهور في مقصده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او ببيان
انه مشهور فيه والشهرة انه الظهور او بقراين معينة **الثاني** فساد الاعتبار وهو
عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن
في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصد او التاويل كما في قول
الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيقال هذا
مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مأول بذبح
الكافر بدليل اجرى ذكر الله على قلب المومن وان لم يسم **الثالث** فساد الوضع وكون الجامع
قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح
على الراس سنة مسح فليسن التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة
التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النص لتعرضه
للتلف وهو نقض بوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار
الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبته
للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة
الوصف الواحد لحكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعى
لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين تناسب كل جهة منهما حكما مثل كون
المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس
الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل

النقل

النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس من الجملة والنظر في الجملة متقدم
على النظر في تفصيل مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يرفع الحدث فلا يزيل
حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي
من يزيل حكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل او توجه منع حكم الاصل
عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انتقال الكلام للدلالة على الحكم الفرع الا على حكم الاصل
فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل
لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل
عما انشاه من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال آخرون لا يكون منقطعا لانه
انما انشاء الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل كما يتوقف دليله
على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية الوصف كذا يتوقف
على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس فكما لا يمنع احد من تقدير القياس عند منع
وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ووجودها ومنع في الفرع باثبات مطلوبه
والاستدلال على من منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم
لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنص
او غيره **الخامس** منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت
من ان علة الحكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد
الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول
المعترض امنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجوده

ذلك الوصف المدعي كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب حال
ذلك الوصف في كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعي كونه علة ويسمى
سؤال المطالبة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس لعموم ورود على كل
وصف يدعي كونه علة للحكم وانما اخره عما قبله من الاسولة لان علية الوصف صفة
للوصف متحققها متوقف على تحققه ضرورة كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف
وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن استناده الى مجرد
حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على
ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل
السؤال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل
لا معنى للقياس الا رد فرع الى اصله لجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك وخرج عن
وظيفته فعلى المعترض القدح فيه فالجواب المنع من تحقق القياس اذ الجامع فيه مما
لا يغلب على الظن كونه علة للحكم فيه وجواب هذا السؤال ببيان ما يدل على علية الوصف
من نص او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة
عن ابدا وصف في الدليل مستغني عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون
ليوضح الى اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف الماخوذ
في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبها كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها
فلا يتقدم في الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة
الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال يرجع الى بيان

انتفاء

انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع من كونه علة وهو سوال المطالبة وجوابه جواب السؤال
المطالبة وقد تقدم ب عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغني عنه
في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي
فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم
المبيع مستقل في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع واختلفوا فيه فرده الاستاد ابو اسحق
الاسفرايني لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين
غير ممتنع عنده وقبله آخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء
ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما اما معين او مبهم على وجه
لو تعين احدهما امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما
معا والثاني ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم الترجيح
من غير مرجح وهو محال فكذا ملزومه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد
الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز كون ذلك الاخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض
المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة
بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون
السبر والتقسيم او ببيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى
في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا
في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام
بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور

ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارضه
به المعارض بوجه من وجوه الترجيحات السابقة ج عدم التاثير في الحكم وهو ان
في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مال الناس في دار
الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموال الناس في دار الحرب كاهل الحرب فان
لا تلاف في دار الحرب ودار السلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان
الاتلاف في دار الحرب وصف عارض ادرج في الحكم د عدم التاثير في الفرع وهو عبارة
عن كون الوصف المدعي علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال
في المراة زوجت نفسها بغير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير كفو لان
تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد
في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو
وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بالعلة المقتضية
لقوله لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التاثير في الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر
في الاصل الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل به الحكم وذلك بما يلزم من ترتيب
الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة
عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق مفصل يختلف باختلاف
المسائل واما اثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل وذلك ان يقول لو لم ترجح
المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم
اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل التاسع

الفتح

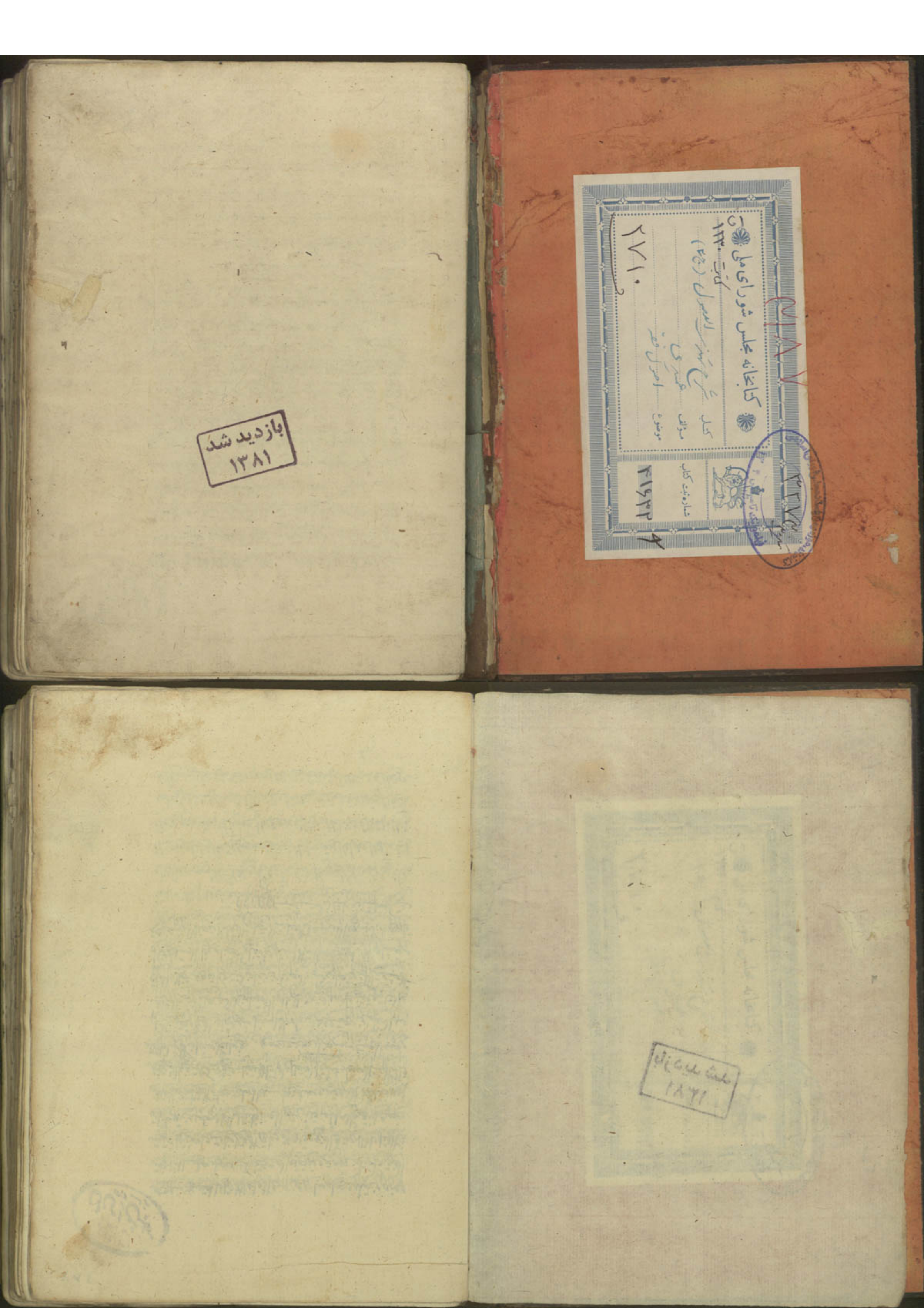
القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد
في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فانما
كان التحريم مؤبدا لسد باب الطمع في مقدمات اللهم بها والنظر اليها بالشهوة
المقتضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود حيث
ان سد باب النكاح ادعى الى محذور الوقوع في الفجور لكون ان النفس مائلة الى ما منعت
منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المراة بشهوة عادة والامتناع
العادي على مرور الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعي كالامهات وبه يتحقق
السداد باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضا والقصد
فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها
فلا تكون علة للحكم الشرعي ولا معرفة له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه
ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد
بما ينبئ عنه من الافعال المشاهدة الحادي عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط
كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع وامثال ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه
الاوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا
شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس
في البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب في الاحكام
عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان
والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به مضبوطا بنفسه او بضابط

كضبط الجرح والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى آخر غير ما علل
به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كالمعارضة من علل التحريم بالفضل في البر
بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزء
من العلة وذلك كالمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان
بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده
بناء منه على انه يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولهذا قالوا لو ثبت انفراد
ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا
لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يصلح كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم
واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه معنى للعلة
الا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين
فكان كل واحد منها علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه
وهو اختيار جماعة من المتاخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف
الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما
علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده
او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة
والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فيتعين الثالث وح يمتنع تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات
الثلاثة

الثلاثة تمتنع التعدية على تقديرين منها وهما كون العلة المجموع منهما او كونها
الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة
وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين لا من غير
ترجيح يكون تحكما لو اعطى فقيهان فقيل ردهما وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف
ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع
وذلك لا يتم الا بالنفي اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع ملحقا بالاصل على التقادير
الثلاثة وهو مط المستدل فلا يتم غرض المعترض وقال آخرون لا يجب عليه ذلك
لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا
لم يصح وفصل آخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب
عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب
بان يقول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من ادراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل
فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا
في الفرع بمجموع الوصفين فثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها
بل بعضها فاي قدر في الاشكال لا انه وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض
به المستدل ليشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة
اما نفي الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل
العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا

التقديرين لا يحتاج الى الاصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما
شهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابها اما
بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه
وعدم انضباطه او المطالبة بتاثيره ان كان مبنيا بالمناسبة او الشبه او بالسبر
والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع
ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا
على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده
قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناؤه ملزوما
بناء المستدل لمقاومة دليله لدليله كان مقبولا انكالا جر على المعترض في سلوك طريق
الهدم خصوصا اذا لم يكن لدهادم سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصود
المناظرة واختلف غاية البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل
بكل ما للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك
فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض
وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره
المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به والغاء دليل
المعترض وهو مقصم الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع
معا متى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه
من الجمع بين اسئلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
منهم

ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سوء الا واحد لا تحادا المقصود منه وهو
الفرق واختلف صيغته وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة
في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات واجوبتها تقدمت
وحيث انتهى كلام المص قدس سره الى هنا فلنقطع الكلام حامدين لله على آلائه
نعمه وتظاهر آلائه وقسمه ومصلين على سيد المرسلين وخاتم الانبياء محمد المصطفى
وآله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء فرغ من كتابته في عاشر شهر
رجب المرجب سنه هزار ودويست سي ١٢٣٠ في بلدة الاصفهان كاتبه اقل الطلبة
عبد العظيم ابن مرحمت وغفران پناه ملا اسمعيل شهر شاهي الحمد لله كما وفقني للاتمام
على كتابته وفقني على فهمه بحق محمد وآله يا ايها المحصلين لا اكتب هذا النسخة الشريفة
الا بمشقة الكثيرة وذهاب ضياء البصر وكم من زمان كتبته وكان يدي من خلال العلة
مرتعشا وما كان اميدي بفضل الله الا انتفاعي وانتفاع المحصلين فانا استدعى من كل
قاريه بان لا ينسى هذا المذنب في الاوقات الاستجابة الدعاء لان هذا المذنب محتاج
ربي كم عطشان تمت تمت
م م م م م م م م م م



بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۴۱۶۴۳
۲۷۱۰


٣١٨٧